

المكتبة
الفلسفية

الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية

دراسة
تحليلية
نقدية

تأليف
د. جبرار جهامي


دار المشرق
بيروت

المكتبة
الفلسفية

الإشكالية اللغوية
في
الفلسفة العربية

دراسة
تحليلية
نقدية

مؤلف
د. جبرار جهاني


دار المشرق
بيروت

جميع الحقوق محفوظة، طبعة أولى ١٩٩٤
دار المشرق ش.م.م. ص.ب. ٩٤٦، بيروت - لبنان

ISBN 2-7214-8047-2

التوزيع: المكتبة الشرقية
ص.ب. ١٩٨٦، بيروت - لبنان

فهرس المحتويات

٧	الإهداء
٩	تمهيد
١٣	مقدمة: بواحث الإشكالية اللغوية - الفلسفية عند العرب
٢٥	الفصل الأول: نشوء الإشكالية اللغوية وتطورها في الفلسفة العربية
٢٥	أولاً: ظواهر الإشكالية اللغوية وتعقيداتها
٣٤	ثانياً: طبيعة الطرح اللغوي عند فلاسفة العرب وعلمائهم
٣٥	١- الطرح اللغوي غير المباشر
٦٣	٢- الطرح اللغوي المفهوس
٨١	٣- الطرح اللغوي المباشر
٩١	الفصل الثاني: حروف الفارابي وألفاظه: لغة فلسفية وفلسفة لغة
٩٤	أولاً: مميزات اللغة الفلسفية في أصولها
٩٥	١- من المصطلح اللغوي إلى الاصطلاح الفلسفي
١٠٠	٢- طبيعة الاصطلاح الفلسفي في دلالاته وأبعاده (حرفاً ولفظاً)
١٠٢	٣- تعميم اللغة الفلسفية وشموليتها
١٠٥	ثانياً: فلسفة اللغة واللسان العربي
١٠٦	١- تكون اللغة تاريخياً وجغرافياً (المنحى التفسيري)
١٠٨	٢- إكتمال اللغة بين الصنائع العاقية والقياسية (المنحى التحليلي)

١١٠	٣- طبيعة الأسماء الفلسفية: إختراعها واستعمالها (المنحى التعليق)
١١٣	الفصل الثالث: الإشكالية اللغوية - الفلسفية بين علمي النحو والمنطق
١١٥	أولاً: أصول النحو العربي وخصائصه: بين المنطق البياني والمنطق الصوري
١٢٧	ثانياً: المفارقات بين المنطق الأرسطي والنحو العربي
١٣٨	ثالثاً: نحو منطق أرسطي التركة عربي اللسان
١٣٩	١- الرابطة الكلامية أو فعل الوجود
١٤١	٢- الكلّي والجزئي بين الإطلاق والنسبة
١٤٢	٣- الألف واللام بين المعنى اللغوي والمنطقي
١٤٤	رابعاً: بين المنطق الأرسطي ومنطق المشرقيين
١٤٨	خامساً: نحو منطق عربي اللسان إسلامي المنحى
١٥٤	الفصل الرابع: المصطلح الفلسفي: ميزات وأبعاد
١٥٥	أولاً: ميزات المصطلح الفلسفي
١٥٦	١- من حيث الشكل
١٦٦	٢- من حيث المضمون
١٧٩	ثانياً: أبعاد المصطلح الفلسفي
١٨٠	١- البعد التداخلي بين العلوم الفلسفية
١٨١	٢- البعد التداخلي بين الفلسفة وسائر العلوم
١٨٥	خاتمة: موقع الإشكالية اللغوية في الفكر العربي بين العائق والحل
	نصوص مختارة
١٩١	١- نصوص فلسفية - لغوية
٢٢٩	٢- مناظرات لغوية - فلسفية
٢٥٥	المصادر والمراجع

إلى عن أشار إلى اللغة الفلسفية مشكلة وإشكالية،
إلى عن ألقاها أُنعا في وفني،
إلى روح العلامة الأب فريد جبر،
أهدي هذا المؤلف،
وفاء للنهج.

تمهيد

هناك علاقة ثنائية قائمة أصلاً بين الفكر واللغة التي تعبّر عن رؤى هذا الفكر وتطلّعاته بدقائقه وخصوصياته. لذا تبقى التأثيرات والتفاعلات متبادلة بين اللغة والثقافة الإنسانية، وعلى الصعيد النظرية والعملية معاً. فلكلّ مجتمع نمط تفكير وبالتالي طريقة تعبير، تُرفق بمنطق خاصّ في فقه الأمور وترجمتها استدلالات يوجبها تركيب هذه اللغة. فالمقولات الفكرية التي بنى اليونانيون عالمهم بواسطتها، وحدّدوا آفاق تصوراتهم بتفرضاتها، غيرها عند العرب؛ وتلك التي راجت في الفكر الألماني مثلاً مختلفة عن مثيلاتها في النظرة الأنجلو-سكسونية إلى الكون ومدى علاقة الفكر به.

لكن تطوّر اللغة الذي يميّز لساناً عن آخر، أو حقبة تاريخية عن أخرى، في الأمة الواحدة، جاء عند العرب على مستويين: الأول عامّي أي متداول بين العوام، أكان محكيّاً مختلفاً أم فصيحاً مؤلفاً، على صورة لغة القبائل الجاهلية ولهجاتها. والثاني خاصّ رائج بين علماء القوم، مثل اللغة التي سادت مناقشات فقهاءهم ونحويهم وفلاسفتهم.

فاللغة العامية تتكوّن من مجموعة الألفاظ المتواطئة، والاصطلاحات التي تشيع عند جماعة ما؛ وهي حافلة بالتعبيرات المشتركة حشياً، والمشبّهة في المعنى بعاقية. هذه اللغة وجدانية المنحى، ماقية المعاني، لا تعبّر بدقّة عن تعاريج الفكرين الفلسفيّ الشامل والمنطقيّ المجرّد. أمّا اللغة الخاصية فهي قائمة على تراكيب ذاتية، مقفلة على أصول معنوية، تبعاً لمميّزات كلّ علم، تعبّر عن مكنوناته وصيغته. من هنا تتأقّى قيمتها، أي قدرتها على التعبير المُحكّم الأصول، الدقيق المعاني. وهي، على هذا المستوى، تجزّئ الواقع وفقاً لبُنى خاصة بعلومها، مع إعادة تركيبه من جديد على صورة يبانها وقواعدها وأقيستها.

إنّ هذا الفصل لا يعني فقدان العلاقة بين هذين المستويين من الكلام والرؤية . فالعلاقة وطيدة قائمة : إن من حيث استلال معالم اللغة الثانية ومصطلحاتها عن الأولى ، إذ إنّ لغة العوام أسبق زمنيًا من لغة الخواص^(١) ؛ وإن من حيث ارتقاء الكلام من الأخس إلى الأشرف ، ومن الحسيّ إلى العقليّ ، ومن الجزئيّ إلى الكلّيّ .

أمّا تاريخ مضامين الألفاظ ومعانيها ، فإنّه يعكس لنا تاريخ تطوّر الوجدان الإنسانيّ وتعلّقه ، وذلك عبر أزمنة وأمكنة معيّنة ومتباينة . فهو ينمّ عن عقليّات اختلفت أطرها نشأة وتطوّرًا ، تاريخيًا وجغرافيًا ، وفقًا لعلاق حضارية وثقافية ودينيّة خاصّة . عبر هذا التنامي الحياتيّ والفكريّ المتحرّك ، برزت إشكاليّة اللغة عند فلاسفة العرب . وقد تمّ حبك هذه الإشكاليّة (Problématique) بفعل تضافر عدّة عوامل خارجيّة وداخلية تفاعلت وولّدت : ازدواجيّة مصطنعة ضمن اللغة الواحدة من جهة ، ومشكلة فلسفيّة بحدّ ذاتها من جهة ثانية . فرفعت هذه اللغة إلى درّجة التجريد الذهنيّ والبحث الشموليّ ، لكنّها أفقدتها في آن معًا شيئًا من فطريّتها وثماسك بُناها ، لا سيّما على أيدي المناطق . وهذا ما حدا بنا إلى تبني مصطلح «الإشكاليّة» دلالة على تشابك المشاكل - الدّع التي أفرزتها لغة الفلاسفة ، فلم تعد تنوافر إمكانيّة الإعراض عنها أو حلّها بمنأى عن خلفيّاتها وأبعادها . فهناك عوامل الطبيعة والمحيط ، وأصول اللسان الساميّ ، وعوالم البداوة والحضر ، والجاهليّة والإسلام ، واختلاف أوجه الحياة ، وانتقال الحضارات ، عناصر لعبت كلّها أدوارًا متفاوتة في قولبة لغة العرب ، وأدّت إلى التمايز والتفاعل عندهم بين مستويي اللغة المذكورين آنفًا . هذا التداخل المتعدّد الوجوه والضروب أسهم في خلق إشكاليّة لغويّة في الفلسفة العربيّة : أهي لغة فلسفيّة خاصّة ؟ أم إنّها سبيلة لغتهم العاميّة التي قعدوها على أسس فكريّة دخيلة ؟ وكيف أوجدوا المرادفات ووضعوا المصطلحات ليفوا بحاجات علميّة - جليدة ؟ أبوسائل قواعدهم ونحوهم

(١) هذا السبق الزمنيّ دفع بالفارابيّ إلى الكلام عن حدوث الصنائع العاميّة أولاً ، من الأقاويل الخطيّة ، والشعر ، والرواية والأخبار . وهي تلتخص بصناعة الخطابة ، وصناعة الشعر ، وصناعة علم اللسان ، وعلم الكتابة . ومن ثمّ حدوث الصنائع القياسية ، تواصلًا وتطوّرًا ، كالطرق الخطيّة والجدليّة والسوفسطائيّة والبرهانيّة - الفلسفيّة . راجع تفاصيل هذه المسألة في القسم الثاني من الفصل الثاني .

الخاصين؟ أم باشتقاق ونحت واختراع؟ أم بنقل وتقليد؟

إنَّ طرح هذه الإشكالية يفرض علينا سلوك طريقين: إحداهما تحليلية - نقدية تتناول تاريخ تكوين اللفظ الفلسفي العربي، ومحاولات الفلاسفة في ضبطه وصياغته مع ما رافقها من تقلبات وعثرات. والثانية استنتاجية - عملية تقوم على المقابلة بين واقع اللغة الفلسفية العربية في أصولها، وحاجتنا إليها متطورة اليوم، إيمانًا بإيجاد أفضل الطرق لاستعمالها في تحقيقنا الفلسفي المعاصر. فالطريق الأولى تعيدنا إلى أوائل مفكري العرب والمترجمين، الذين حاولوا وضع لغة فلسفية جديدة، لتحلَّ طبيعة ألفاظها وأبعادها. وتقضي منّا كذلك البحث في تداخل هذه الألفاظ عندها مع مصطلحات علوم أخرى كالكلام والتصوف والفقه. إذ منهم من حاول إخراجها من حيزها الطبيعي وفتحها على المعنى الفلسفي، ثم استعمالها في سائر العلوم؛ ومنهم من فضل الإبقاء على صيغتها وأصالتها كونها نقي بالأغراض الدينية والفكرية والبرهانية. أمّا الطريق الثانية فهي تصلنا بنتائج لغويّة تفاعل فيه الأصل والدخيل، لتحوّلنا تثبيت اللفظ أو غربلته، ترسيخًا لأصول لغة فلسفية نفتقدها عندما نعبر عن أفكارنا أو ننقل ونعرب. سيتم ذلك بعد تحديدنا أبعاد اللفظ الفلسفي العربي من خلال عملية الوضع والتوليد هذه.

إنَّ المعاناة اللغوية التي عاشها الكندي والفارابي قديمًا، وأدباء النهضة ومفكروها حديثًا، ما زلنا نعيشها اليوم، أكثا باحثين متفلسفين بالعربية، أم كثا مناطق رياضيّين، أم كثا معرّبين مترجمين. يرجع ذلك إلى واقع لغتنا ربّما، ولكن أيضًا إلى داء أصاب ذهنيّتنا العربية، يكمن في كون مفكرينا ينطلقون في معظم كتاباتهم وتحقيقاتهم الفلسفية من مقولات ومصطلحات وألفاظ غريبة عن عقليّتنا ولغتنا، فيحاولون التلفيق والتوفيق بينها. فإذا كان لكلّ لغة طريقة خاصّة في عرض معالم الكون وتفسيرها وإعادة تركيبها بعد تحليل جزئياتها، هلا ابتكرنا لأنفسنا منهجية بحث مغلفة بمقولات فكرية - لغوية ذاتية تصيغ معطيات حياتنا، وتضع لها مقاييس ومعايير تتلاءم مع واقع حالنا وحاجتنا الثقافية؟ إنّه التحدي الذي تواجهه اللغة العربية: أمثكلة هي تعقّد سبل التعبير الفلسفي؟ أم حلّ ووسيلة بسهولة استعمالها علينا؟ في كلتا الحالتين تبان لنا مسألة فلسفية بحدّ ذاتها في بُعديّتها النظري - الفكري والعملّي - التطبيقي.

بواعث الإشكالية اللغوية - الفلسفية عند العرب

إنَّ كلَّ لغة تعكس نظامًا داخليًا لنياتها، يتميز بتركيب خاص ويُستمد من مصدرين: تكوينها الداتي بقواعدها، والواقع الذي تتعاطى معه بإفرازاته. فهي تضع صورًا منتظمة لهذا الواقع بأدواتها وحجم لسانها، وتبنيه على طريقته وفقًا لعفريتها؛ وهي بالتالي تستقطب منه العناصر اللازمة الخاصة بها. هذه العناصر لا تمتثل تطابق أو تخالف معطيات الحس والمشاهدة، نفسها فتجمعها أو تفرق بينها. فحين شرح الطبيعة وفقًا لخطوط لغتنا الأم في ألفاظها وتراكيبها وصورها، وهي ضوء تفاعل عقولنا معها.

تُعيد اللغة إذا تنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها لمختلفة إنها هي الواقع عملية تأطير لأفكار تُرتب العالم على نحو يتلاءم مع مقولات الدهن والوجدان المنتجدين في اللسان. فكلُّ تحقيق فكري - لغوي لا يأتي مسحة مباشرة عن واقع معين، إنما يطور نظرة خاصة إلى هذا الواقع مستقاة من قلب بيروني معين. هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات. فالأسماء والبعوت تُبرر المزاي والخصائص، والأفعال تدن على التثقات والتحويلات، والحروف الواصلة والفاصلة تفسر علاقات الإسناد واتسعية رميًا ومكانيًا، أو روابط التضاييف والسمة بين الموجودات إلح.

لكلِّ لغة من اللغات إذا نظام واسع من البنى التي تحلّل بواسطتها معطيات الطبيعة الخارجية الموضوعية والداخلية - الذاتية. فمحفظ بهذا المعط أو ذلك من

الطواهر والعلاقات، أو نتغاضى عنه لنهمله ونسقطه وفقاً لحاجتنا. هذا الحبار يدفعنا إلى القول إننا عندما نتكلم على العالم بلغتين مختلفتين، لا نتطلع إلى عالم واحد تماماً، إنما إلى رؤيتين متباينتين لعالمين اثنين. ولهذا السبب بالدات تتعقد عمدة الترجمة والنقل، كون النظرة إلى العالم تختلف من لغة إلى أخرى حيث تتميز المقولات المكرية المسعملة في كل لغة. هذا الأمر يحد من إمكانية التداخل بين الحضارات، وإجراء التبادل بين لغاتها في ألفاظها ومعانيها^(١)، لذا تأتي عملية الترجمة هذه مبتورة، نظراً إلى عدم إحاطة المترجم بمادة عبارة للغة المنقول منها ومصمونها، وتحويله أشكال هذا المضمون وقوالب التعبير ثلث بطريقة غير سليمة فتلهى بالجمالية الخارجية، ويهمل فحوى الكلام ومدلوله، كما حصل عند العديد من مترجمي النصوص الفلسفية القديمة والحديثة.

إنطلاقاً من هذه الاعتبارات، تبدو اللغة مبدأ فاعلاً يفرض على الفكر جمعة من التمييزات المختلفة والقيم الداتية. وهذا ما يحول نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوازنة عن الأجيال المتلاحقة، ويدعونا إلى المطالبة في كل تحقيق فلسفي عربي بالعودة إلى النصوص والمعاجم القديمة لنعرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها، إذ هي تكون مرجعية أساسية تقينا شر الانزلاق في اللحن، وسوء التعبير في المجالات المكرية كافة.

إن هذا التباين البنيوي الحاصل بين أنظمة اللغات، وبخاصة تلك التي تنتمي إلى عائلة السامية، والأخرى المسندرة من الشجرة اللغوية الهندية - الأوروبية، يفسر لنا ما واجهه مفكرو العرب ومترجموهم من مشاكل وعوائق عند وصعهم فلسفة باطمة بالعربية، أو عند تعريبهم التراث المكري اليوناني والأجبي بشكل عام. ولذا عدنا إلى تاريخ الفكر العربي القديم والحديث، وجدنا أن هذه المشكلة طرحت على مرحلتين متماوتين زمنياً: الأولى في القرون الوسطى، وتحديداً بين احتكاك الحضارة الإسلامية بالعلوم اليونانية الوافدة في القرن الثامن الميلادي، ولثانية مطلع النهضة، في القرن التاسع عشر، إثر دخول ناملين إلى مصر وتبادل البعثات الثقافية بين الشرق والغرب.

(١) في هذا الحط اللغوي، طرح علماء الأكسية أمثال هامولد (Humboldt)، وريلكيه (Rilke) وروباكين (Roubaikin)، استعلاء الترجمة بحد فاتها وعدم صوابية نقل المعاني بأمان

إنَّ تاريخية مرحلة الترجمة الأولى تدلُّ على عدم وجود حدود فكرية فاصلة بين الحضارات وهذا ما أدى إلى توحيد على مستوى الفكر الديني والفكر الفلسفي والثقافي، وكذلك على مستوى الرأي والكلمة. فنجم عن ذلك تأثير إسلام النقل بالنصوص الفلسفية المترجمة، وتحوله إلى إسلام العقل والاجتهاد. هذا تداخل العلوم الإسلامية وتفاعلت، حتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية - الإسلامية. أما مرحلة الترجمة الثانية فقد تمثلت في التوفيق بين موجبات التراث والأخذ عن الحضارة العربية. فاختلط العلم بالعقيدة، ولم يعد يميز بين معاني اللغة الأصل واللغة الفرع، لغة الترجمة والنقل.

ومن اختلفت ظروف الحديث وأطرهما حصارياً وثقافياً ولغوياً، فإنَّ ما واجههما من عقبات متنوعة يتشابه إلى حد بعيد. فهناك العقبات اللغوية - التركيبية والبنيوية معاً، كذلك العقبات الاجتماعية والفكرية مع ما تجرّه من تعارض بين العقليات والعقائد.

* إنَّ تركيب الجملة يختلف كماً وكيفاً من لغة إلى أخرى، أكان ذلك من حيث رصف الكلمات وشكها أسماء وأفعالاً وحروفاً، أم من حيث البنية العامة بها. أو لا نسبي مثلاً جزءاً من علم النحو بالتحليل المنطقي للكلام؟ فهناك في الجملة العربية مسألة مطهرها (Allure)، وتقطيعها (Segmentation)، وطول أعضائها، وتشكيلها، وإدغامها، عدا عن كثرة هجراتها؛ كلها إشارات نحوية تُبرز منطلقها الحاضر وأقيمتها المستمرة. لذا نحن لا نهم وضعية حروف كل جملة ومصدرها إلا في صوء تركيبها المنطقي - المنطقي. فإذا ما اعتمدنا الترجمة للمعنوية - التأويلية (Traduction oblique) ربّما أسأنا المهم، أو شوّها المعنى لمقصود بعد تجاوزها المبني. وإذا ثبتنا الترجمة النقلية - الحرفية (Traduction lineaire ou litterale) وقعنا في التباس من حيث التركيب والترادف، لا سيما في حال انتشار اللغة المنقول إليها إلى مصطلحات وألفاظ مطابقة لتلك المنقول منها.

نضرب المعزوم والنقل هنا إلى مشكلة المعاني والمرادفات، بعدما تدافعت والتست عليهم مصامين العلوم الدخيلة ومعاني ألفاظها على مختلف أنواعها - الإنسانية، الاجتماعية، العلمية والطبيعية. وتبين لهم أنّها نحمل في طياتها معردين وألفاظاً مجهولة لديهم، لم تلمزهم حياتهم العادية والفكرية اللجوء إليها.

وهذا ما اضطرتهم سلوك طرق الاستعارة^(٢) (Emprunt)، والنقل^(٣) (Calque)،
والاشتقاق^(٤) (Dérivation)، والنحت^(٥) (Composition, Néologie).

لخص الفارابي طرق نقل الألفاظ هذه عند العرب بآتين إما معرفتها السابقة
ومع المشابهة بين اللفظ وما يقابله عندهم من معاني عاقية؛ وإما جهلها، فأنك يتم
اختراع ألفاظ جديدة، أو الإشراف بينها وبين معاني أخرى، أو تستعار ألفاظ عربية
ودخيلة تسهيلًا لعملية النقل^(٦). لكن هذه الوسائل التي استعملت أدت إلى جملة
عوائق فكرية - لغوية، يذكر من أبرزها - ١ - صعوبة فهم معنى اللفظة العربية
المستعارة لدى قارئ يجهل اللغة الأجنبية أصلًا - ٢ - حيل في اختيار المرادفات،
إد لا قواعد فكرية حكمتها عند اختيارها، ولا إدراك لمعانيها لضبطها وتفسيرها عن

(٢) يستخرج من النصوص المعربة عدة نماذج من الاستعارة مثل ميتافيزيقا *Métaphysique*،
أناكسب *Anaxagore*، فاطيمورياس *Catégorie*، طوبيقا *Topique*، ستاتيكي *Statique*،
أميسيا: *Amnésie*.

(٣) أما نماذج النقل فتدل على آلية جامدة عند نقل الألفاظ مثل علم النفس الطبيعي *Psycho-physique*،
ما تحت الشعور *Subconscience*، فوق - آلي *Extra-mécanique*.

(٤) كثر الاشتقاق مع الكندي الذي تأثر بالترجمات العربية والسريانية التي سبقت مثل اشتقاق
لفظة هوية وعمل هوى من التصير الجامد هو، وكذلك فعل أيس من أيس، ولغة ربة من
الآن، وماعية من ما هو إلخ. راجع منهجته اللغوية في الفصل الأول والاشتقاق هذا
على أنواع منه الاشتقاق من أسماء الأعيان استخدمه العرب في الدلالات على علوم
والعلوم ومصطلحاتها مثل النبوي والإبحار، وصنع مصدر من كلمة يُراد عليها ياء
النسب والنه مثل الجاهلية والروبية. وهذا النوع هو اشتقاق أصغر، يليه اشتقاق كبير
تربط بواسطة بعض مجموعات ثلاثية بمعنى المعاني ارتباطًا مطلقًا غير مقيد بترتيب،
مثل جبر وجرب وسحر ويرج. وأخيرًا استعمل الاشتقاق الأكبر للتمثيل في معارج من
مثل كسب وقسط، وثلاثيات في الصفات من مثل سحر وصخر.
راجع في هذا الصدد علي عبد الواحد وافي، كتاب هذه اللغة، الطبعة السادسة، ١٩٦٨ بجدة
البيان العربي، ص ١٦٩ - ١٨٠.

(٥) كثرت الألفاظ المسحوة في الترجمات الحديثة، مثل لفظة يئس من بين والذات، ورمكة من
رمان ومكان، ولدهان من دهن، وشموعي من تحت - الوهي.
احذف وجوه البحث لتبر - إما تحت من حمله بكلمة نحو بسمل وحمل؛ وإما تحت من
علم للدلالة على مرحته مثل مرفسي نسبة إلى امرئ القيس، وإما تحت كلمة من أصيب
مستعملين للدلالة على معنى مركب مثل ليس التي أصلها لا وأيس، المرجع السابق، ص
١٨٠ - ١٨٢.

(٦) الفارابي، كتاب المعروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ١٥٨ - ١٥٩.

مثيلاتها^(٧). ٣- تحويل الأفكار المقولة (بخاصة في العلوم الإنسانية والنظرية)،
وتعبير في معانيها المركزية. ٤- عدم مجازاة مسألة التوازن بين المعاني الحسية -
العينية، ونلك الذهنية - المجردة، عند انتقاء اللفظ الفلسفي المناسب. ٥- إهمال
مشكلة السوابق (Prefixes) واللواحق (Suffixes)، مما أوقع الالتباس والإبهام عند
التحليل لصيغ معاني النصوص وأبعادها.

هذه العينة من المواقف اللغوية تدلنا على الاختلاف البنيوي بين اللغات السامية
ونلك الهندية - الأوروبية، وهي نذير على غياب الفكر التحليلي والتفريقي عند
المرجمين بشكل عام، والنقلة بشكل خاص. فقلما وجدنا من يحلل معني
استعماله لهذا اللفظ أو ذاك، وقلما وقفنا على تفسيرات تبرر تخريجهم الألفاظ
الفلسفية أو تفصيلهم انتقاء لفظ على آخر. فقد أحلت الترجمات، سيما الحديثة
مها اليوم، بقواعد فكرية وأخرى نحوية. ربما بانت الترجمة هنا عملية معقدة،
كونها تفترض الانتقال من عالم فكري إلى آخر له كيانه الخاص وبطوره المميزة إلى
أمور. لكن هذا الافتراض يقتضي ثقافة وعلماء عند المرجم بلسان اللغة المنقول
مها وفكرها، بخولاته تحليل النصوص وتجزئتها قبل نقلها، فضلاً عن تحليل
الألفاظ المتقاة والمرادفات المطابقة للمعاني الأصلية. فالمسألة لا تقتصر على
نقل مؤلف أو نص، بل على تأمين وصول الرسالة والمخاطب الفكري سالمين.

* من جهتها أدت المواقف الثقافية والحصارية والاجتماعية إلى تعقيد مشكلة

(٧) تحكمت فرضي المرادفات بالنصوص المعربة، وبخاصة عندما انتهى النقلة لعدة مرادة
واحدة فأبانتها ألفاظ متعددة، مثل جملهم لفظة عقل تولزي Intelligence, Reason,
Entendement، ولفظة مبدأ تولزي Principe, Doctrine, Théorème, Loi, Postulat حيث
تكافأت المعاني الأجنبية بإزاء اللفظة العربية كذلك فعلوا المكس حين أكثروا من
المرادفات إزاء ترجمتهم لفظة أجنبية واحدة، مثل تعريب لفظة Conscience بـ وجدان،
وهي، شعور، إدراك

يخرج علي سامي الشار مسألة الترادف بين متاصريها ومعارضها. فهناك بعض الدواعي إلى
الترادف كتعمد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وكذلك تسهيل تأدية المعنى
المقصود عند مساوي العبارتين معني. لكن مكرري الترادف يحتجون بأنه يؤدي إلى
الاختلاف في الفهم والاعتماد على أصل المعنى.

راجع كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثالثة،
١٩٨٤، ص ٥١-٥٢.

انتعش، وانتقاء اللفظ الفلسفي، عند مفكري العرب. إذ كيف يفهم العقل العربي ما قاله أو ما أوحى به المفكر اليوناني، وهناك ثمة تباين بين الأطر الجغرافية والتاريخية والحصارية الفاصلة بينهما؟ قلعة كل منهما تعبر عن نظام مجتمعهما، وأنماط حياتهما، ومعتقداتهما، ونالاً عقليتهما في تركيبها وتساميها. ههناك كليات خاصة بها، ومقولات تميزها، للدلالة على التفاسات والانفعالات السلوكية. نأخذ مثلاً التقارب الحاصل بين منطق أهل اليونان ولغتهم برسومها وصورها وتحديداتها، وكذلك فكرهم العام بتعابير وبيانه. فالمقولات العقلية لا تعكس فقط ماهية فلسفتهم، بل طبيعة تفكيرهم ونمط حياتهم واعتقاداتهم التي أعت أديهم وأساطيرهم. ثم نأخذ بالمقابل لغة القبائل العربية العبة بالمعردات الطبيعية - الصحراوية، لنجد سطحيها تعكس سطحية حياتهم وسذاجتها وماديتها. وهذا ما طبع عقليتهم السامية بتعابير وألفاظ حسية عبية، قليلة العمق في المعقول المحض، لا تكاد تلامس خطوط ما وراء الطبيعة إلا في نطاق محدود الأفق. وأدلتنا على ذلك أن معظم الألفاظ المبررة عندهم على حقائق كنية، وأمور معنوية، وظواهر نفسية، ترجع أصولها إلى عالم الحس والمشاهدة. لقد أبرز الفارابي هذا الاتجاه، في تحليله لحدوث حروف الأئة وألفاظها، حين ذكر أن الحروف والألفاظ الأول علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها، فإن كل معقول كلي له أشخاص صير أشخاص المعقول الآخر^(٨). ثم أضاف عند بحثه في أصل لغة الأئة واكتمالها: «إن المحسوسات المتشابهة إنما تشابه في معنى واحد معقول تشترك فيه، وذلك يكون مشتركاً لجميع ما تشابه، ويُعقل في كل واحد منها ما يُعقل في الآخر...»^(٩).

لا نستطيع أن نفصل إذا بين معاني المفردات العامة ومدلولاتها الاصطلاحية - المعنوية التي هي نتاج حضارات وعقليات وأديان وثقافات مختلفة. وهذا ما يعقد مشكله انتقاء المصطلح ومشتقاته، ويجعلها خاضعة فلسفياً لعملية إدراك وفهم

(٨) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٣٧.

(٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

عميق للمعنى الفلسفي وإفرازاته ضمن أطر المذاهب والعقائد والأفكار المسنفة في كل مدرسة. فإذا أنت أردت دراسة القوارق والخلافات بين تيارات فكرية متميزة، حتى في حدود الأمة الواحدة ونطاق الدين الواحد، كان عليك تحديد مهوس جامع لمفردات كل منها، تستف من خلاله عقائبتهم ومحلهم الفكري ولحياتي ومؤدى هذه الموارد اللغوية. العقائدية، نجم عنه مزيد من المروقات المذهبية الكلامية والفهمية: أكان ذلك على مستوى التأويلات، أم على مستوى التشريعات. كذلك ولد خلافات بين نظرة العلاسفة والمتكلمين إلى كل من معطيات الشريعة ومسلمات الحكمة. أضف إلى ذلك الصراع اللعوي - الفكري الذي ظهرت ملامحه بين النحاة أنفسهم (بين مدرستي الكوفة والبصرة)، وبين النحاة والمناطق الذين تمردوا بلغة تحضهم وتعبّر عن مقولاتهم وقضاياهم وبراهينهم وأقيستهم.

هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى تجعلنا نطرح مشكلة اللغة على مستواها وبُعدها الفكري الثاني. فإذا طُل هذا المكر عقبتا وجدناه بعكس لغة عديمة الفائدة والإنتاج؛ وإذا بقيت هي مقدسة، تعيش خارج إطار التاريخ والتطور، قربت الفكر من العقم وجمدته. ما يتبعه من بحث وضعيتها. إثباتها أولاً لغة فلسفية بقي الفكر من مزالق المبالغة الصورية، والذاتية الأهوائية، والخيال الجامح؛ وإبعادها ثانياً عن كونها لغة تصيلية تزيد التباعد بين الفكر الوضعي الإنشائي واللفظ الفلسفي المعبر والصريح. إنها دراسة إعدادية نحو تحقيق فلسفي شفاف ناطق بالعربية.

نحتل إذا هذه الإشكالية اللعوية مكانة أساسية بين المشكلات الفلسفية التي اعترضت وتعرضت لجل مفكري العرب ومترجميهم. وتبان هكذا جديرة بالدرس والتحليل لأسباب السبب - منطقية وفكرية - إبداعية، والتي تتجلى في المسائل لمتشابهة التالية:

١ - فرادة العلاقة بين موضوعي اللغة والفلسفة في الفكر العربي، إذ تُعبر اللغة، المستعملة فيه مردوخة المعالم: إنها مسألة فلسفية طُرحت مستقلة إلى جانب مسائل فكرية أخرى، نظراً إلى التباعد الحاصل بين توجه أو طسعة اللغة العامة الراجعة وخاصة لغة الفلاسفة في تكوينها. وهي في أن معاً مسألة لعربية عانوا منها عند التعبير والخلق الفلسفيين في خطاب كانوا يعفرون فيه

إلى المصطلح القتي (المنطقي والماورائي نوع خاص). والمصطلح الفلسفي له عندهم مدّ تاريخي لا نفهمه سوى في إطار الجو الثقافي الذي عاشوا فيه، وعانوا في تظهيره وتركيبه وإبداعه من عوامل ذاتية أصلية تمتد إلى جذور ساميتهم وإسلامهم بعلاقة وثيقة، وأخرى خارجية دحلت وفدت عليهم من الحصاراب المنقولة إليهم عبر نصوص فكرية وعلمية ودينية لما وصعوا في هذا الصدد مؤلفات ومقالات توجي بالقدر المركزي الذي كانت تشعنه هذه المسألة اللغوية وسط سائر اهتماماتهم الفكرية والثقافية. وقد تميّزت هذه المصنّعات بالمقابلة أحياناً بين حصائص اللسان العربي وسائر الألسنة، أو بين معنى اللفظة عند الفلاسفة القدماء وما آلت إليه من معنى عندهم، أو هي كيميّة محاولاتهم التعبير عن معاني فلسفية على عادة أهل لسانهم، فضلاً عن إيرادهم شروحات وتعليلات على نصوص منقولة ومعربة

٢- تعبير اللغة العربية عن عقلية سامية لها نظرة خاصة إلى الواقع بمفرداته وصوره وتراكيبه. وقد أدّت نظرهم هذه إلى معالجة المشكلات الفلسفية وفق تطلّعات وصيغ وأطر جديدة لم ترد أصلاً عند اليونانيين. فالاختلاف قائم بين اللغتين العربية واليونانية في طبيعة تراكيبهما ومدلولاتهما وأبعاد ألفاظهما. هذا الأمر الذي قد يمدّل في مواقف بعض المستشرقين الذين لم يحكموا على نتائج العرب الفكري سوى من باب التعمية، أي اعتباره نتاج نقل أو تحليل تحريفّي لما جاء على لسان اليونانيين. والاختلاف يعود أيضاً إلى عوامل دينية وحضارية تداخلت مع الفكر العربي، وانخرطت في صلب مشاكله، لتوجهه نحو مواضيع ومهجّيات ونتائج مختلفة ممّا يجعلنا نميّز عدد تعالينا مسائلهم الفلسفية بين موقف القدماء الأوائل والمشائين المُحدثين منها، أو حتى المتكلمين والفقهاء^(١٠).

٣- البون والتمايز بين لغة النحويين ولغة الفلاسفة والمأطقة، من حيث التركيب الدلالي، ومكانة كلّ لفظة في الجملة، والمعنى الصمّي وأبعاده اللغوية.

(١٠) حد مثلاً على ذلك مسألة الية، وكيف نحول من مفهوم التأثير والمثّة شغافها عند أرسطو، إلى العلاقة الطسعة، العرضة لا الجوهرية، عند المشائين، إلى علاقة التلازم لا الضرورة عند المتكلمين الأشاعرة، إلى الرط بين الحكم وعقته أو شيعته عند الفقهاء.

الأعيان - المادية منها والذهنية - اللامادية. هذا الاختلاف يفسر لنا مدى تأثير لغة الفلاسفة بالتركيب اليوناني للجملة الفلسفية، وذلك على صورة القصبة (La proposition) الأرسطية، وللمفردات العامة المستعملة على صورة المقولات الكلية^(١١). نتكلم على هذا التفاعل اللغوي، ونحن ندرك تمامًا أن كل النسبة تكون في علاقتها علمًا مستقلًا، يتميز عن كل تأثير فلسفي مباشر يبدل من طبيعة تركيب جملتها أو يعدل في ترتيب ألفاظها.

٤ - تجديد اللغة الفلسفية بغية استعمالها على مستوى التحقيق أو التعبير الفلسفي المعاصر، وكذلك على مستوى النقل والترجمة. فاللغة المبدعة هي التي حديدتها مسئلة من جذورها، دون أن تُعيق هذه الجذور من نموها وإمكانية تطويرها؛ أي أن تكون لغة قادرة على التحديث الذاتي من أجل إبراز مقدرة الألفاظ على التعبير المتحدّد. فإما أن تكون اللغة وسيلة التواصل الثقافي والمعرفي، وإما أن تقطع الصلة بين التراث والحداثة، فتسقط معها كل إمكانية إبداع فكري.

٥ - فقدان المعجمية المستقرة المبتعاة نوحياً لمصطلح فلسفي - تاريخي يُستمد من النصوص الأصلية والفواميس القديمة، فيحبط بأبعاد المعاني الأولى، ويسمح بتجديدها بحثاً واشتقاقاً وتركيباً جديداً، وفقاً للحاجات الفكرية المستجدة. وذلك دفعاً لكل اعتراش لمعني بدأت تظهر مساوئه في الكتابات ولترجمات العربية الحديثة، مهددة الفكر العربي عن أصوله وتراثه وهرادته. ولغة تخصص لعوامل الزمان والتطور، إذ تنطوي على تنظيم قائم مُبطن بتطور تاريخي حتمي، لكنها هي كل آن واقع حالي ونتاج من الماضي معاً. إنها وفقت كما شاءها ابن فارس، وهي اصطلاح واشتقاق ومحت أبصاً.

هذه العينة من المسائل اللغوية - الفلسفية تدفع بناءً إلى معالجة مشكلتنا على صعيد عدة، وفي اتجاهات مختلفة. فنحن نميز بحثها أولاً على صعيد اللغة العامية

(١١) إن مسألة اللغة، والحلل الذي قام حولها بين النحاة والمناطق، احتلت حيزاً مهماً من كتابنا هذا نظرًا إلى أهميتها، إيرلراً منا لطبيعة العقلية العربية واللغة السامية إزاء اللغة واللسان العربيتين. واجمعها في القسم الثاني من الفصل الثالث.

المعدية، ولغة الخاصة - الفكرية المحرّدة، أي كيفية انتقالها من مصنفها الأول وحالة العمومية الكلامية، إلى مصنفها الثاني وحالة الوعي المصنّف للكلام. وهذه أمر لم يتحقّق إلا مع تطوّر الفكر، وبوسع دائرة الدهر، لتشمل مصامح مختلف المعاني على درجاتها وأبعادها كافة. فإذا كانت الألفاظ منجم المعاني، فإن اكتشافها لم يتمّ دفعة. لقد كان الأمر منطوقاً بجوار الفكر طواهر الكلام والنص إلى بوطه وبأولياته في قراءات مثالية، وفي ضوء «العلوم الدخيلة» ومبهمات الإنسانية والإنسانية. كذلك بنحتها لغة فلسفية طبيعية - حسيّة تناول أفراد الأشياء وجرثباتها، ولغة ماورائية - مطلقية تشمل كليات المعاني ومفولاتها الجامعة والمفرقة. ثم تناولها من ناحية ثانية مشكلة فصلت بين النحويين وأهل البيان، والمنطق وأهل الفلسفة، أي تميّز فيها بين لغة البيانيين ولغة البرهانيين، أكر ذلك هي اتجاه بنية اللغة الفلسفية أم في اتجاه طبيعة فلسفة اللغة عندهم وتاريخيتها. سير معهم في نشوئها، وتطورها، ونشعبها إلى لغات فرعية وتعابير اختصّ بها متكلّموهم وفهّاؤهم وفلاسفتهم ومتصوّفوهم. وهذا ما يبلور اتجاهات العلاقات في لسانهم العربي - السامي بين اللفظ والمعنى، بين اللفظ ومراده، بين اللفظ واشتقاقه ونحته، أي بين المعنى الأول وما يعنيه والمعنى أو البعد الثاني والثالث للفظ الواحد. الأمر الذي يسهّل تصنيف مستويات بحث الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية.

- إنطلاقاً من المستوى اللفظي - الإنشائي، أي الوصفي والروائي، في نقل الخبر؛

- وصولاً إلى المستوى اللفظي - التفكيكي والتأليفي، أي التحليلي والدرائي، في تأويل الخبر.

للمشكلة إذاً أبعادها اللغوية - الفكرية عند أهل البرهان والاعتباس، واللغوية - الفقهية عند أهل الاستحلال والأصولية، واللغوية - الصوفية عند أهل الباطن والكشف. وكلّها أبعاداً لغوية تتمّ عن عقلانيات خاصة بطبع اصطلاحات أصحابها ومصطلحات علومهم. كذلك تعمّر مواقف وميولات أولئك الذين خرجوا من دائرة التطوير اللغوي، محافظةً منهم على ذاتية اللغة واتحاداً للدخلاء على أصلتها أمثال ابن تيمية.

هكذا ننان إشكالية اللغة في الفلسفة:

- إشكالية نحوية بيانية على صعيدي الالتزام والتجاوز ضمن النص الواحد
- إشكالية علاقة بين النحو والمنطق على صعيدي التركيب البيوي والتعد المعوي.
- إشكالية طبيعة المصطلح عند كل من الفيلسوف، والمنكلم، والعقبي، والمتصوف، وكيفية استعماله.
- إشكالية علوم إسلامية ومدى تعبيرها عن اتجاهات كل علم ومدرسة ومداهبها.
- إنها تجربة فكرية عاشها هؤلاء وعانوا منها. مما يجعلنا نستنتج أن.

- اللغة الفلسفية هي لغة عامة وخاصة، حسية وعقلية.
- اللغة الفلسفية هي لغة طبيعة وتطبع، أصل وفرع.
- اللغة الفلسفية هي لغة بيان وبرهان، نحو وقياس.
- اللغة الفلسفية هي لغة نقل وتأويل، ظاهر وباطن.
- اللغة الفلسفية هي لغة عالم وعالم، كليات ومفولات.

إن التطرق إلى تحليل كل هذه العلاقات والتداخلات والأبعاد بين لغة وفلسفة، لكشف عن طبيعة لسان، وجوهر فكر، وسر عقلية، أنصف بها الفكر العربي - لسامي وهي تشامكات تظهر واقع هذا الفكر، ماضيه وحاضره وكيفية بناء مستقده، بواسطة لغة ما فتت تطرح نفسها مشكلة وإشكالية أمامه فكيف بدأت وتطورت؟ وكيف نشأت وتفقدت؟ وما هي الخصائص والأبعاد التي اكتسبتها؟

نشوء الإشكالية اللغوية وتطورها في الفلسفة العربية

أولاً - ظواهر الإشكالية اللغوية وتعقيداتها

إنَّ المرحلة الفكرية - اللغوية التي اتسمت بالنفل والتعريب، ما فتئت مرحلة عامضة الأحوال والأبعاد، طالما لم يشبعها الدارسون تحليلاً ومقدّماً. وإذا ما كنّا نودّ الوقوف على طبيعة اللفظ الفلسفي العربي من خلال مؤلفات فكرية وكلامية أو فقهية وسحوية، فما علينا سوى رصد الألفاظ المستعملة في تلك الترجمات على مختلف مستوياتها وهي أصلاً ألفاظ عوّل عليها المفسرون والشارحون والعاملون في حقل الفلسفة من مفكّري العرب عدّ وضع أولى مصطلحاتهم، لا سيّما ما درج عليه المشاركون في الإسلام.

وإذا نحن أجرينا قراءة أوليّة في المصطلحات المستعملة عند هؤلاء، ورصدنا منحنى شروحاتهم على فلسفة أرسطو شروع خاص، نجدهم قد أدروا مجموعة مصطلحات طبعت أصلاً أعمال التراجمة والنقلة في ميادين الطبيعيات والمنطقيات والإلهيات ذلك دون إسقاط أتباع التراجمة والنقلة الأساليب السائدة حينها من رسم حرفي لجملته أرسطو حافظوا فيها، قدر المستطاع، على عدد ألفاظها (الأسلوب النقطي)، إلى تقريب سمي للمعنى اليوناني، في حملته، من الدهس العربي (لأسلوب المعنوي).

كيف بما مبرّ مثلاً بين لفظ الكلبي العلمي في فهرس مصطلحاته المجموع ضمن «رساله في حدود الأشياء ورسومها»، ولفظ إسحق بن حنين وإسطاث؟

أولم ينسق اسمه أحياناً باسم إسقاط «المرجم المغموور» إلى حدّ المزح بينهما؟
 هي تعريفه لإسقاط، وقع الأب بويج في حيرة من أمره حين نقل إلينا اقتران
 الاسمين لدى بعض المستشرقين بقولهم «إسقاط الكندي» دلالةً على
 تقاربهما^(١) ومهما بلغ الأمر حدّ المعالاة، فالواضح أنّ الكندي تأثر بترجمات
 إسقاط عند استعماله لمصطلحات درجت سابقاً وعُرفت قبل أن يطرحها في
 مؤلفاته، عدا عن سحبه بعض الصيغ الكلامية التي أسهمت في نقل الفكر اليوناني
 ونعريبه^(٢)

كيف لا تأخذ بعين الاعتبار الرأي القائل أنّ معظم مصطلحات الفارابي
 المنطقية تشابهت، لا بل تطابقت أحياناً، مع معردات إسحق وابنه حنين، ويحيى
 بن عدي أو بشر متى بن يونس؟ إنهم «قريبو العهد بحياة الفارابي بل ومتصل
 بعضهم أحياناً به وأحياناً أخرى جاء البعض عقبه»^(٣) فهناك أسماء المفولات،
 وضروب القضايا والأقضية والبراهين، تدّكّرنا في جعلها بهؤلاء التراجمة الذين
 أسهموا في صناعة المصطلح الفلسفي - المنطقي والإلهي عند العرب.

أولم يذكر ابن رشد الأندلسي، كبير شراح أرسطو، أهمية دور النقلة في سباق

(١) يقول بويج في هذا الصدد «La lecture d'Eustathe et d'Al-Kandi qui fait un même personnage, a été, en effet, plusieurs fois acceptée; et les conséquences s'en font sentir dans les bibliographies...»

راجع مقدمة تحفيقه لكتاب «تفسير ما بعد الطبقا» لابن رشد، دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ٢٢٢.

(٢) يذكر ابيري أنّ الكندي استعان بإسقاط المرحوم لعشر له بعض المباحث الصعبة
 «Al Kindi may also consulted Astar for explanation of difficult passages»
 راجع كتابه «Al Kindi's metaphysics - state university of New York Press, Albany 1974, P 125 126»

إنّ هذين الصاعل والائيلس أقيا يحصن اللاشين، مثل أنطوان سبب، إلى حدّ إنكار الجدة في
 مهرس مصطلحات الكندي، والذي يتبين أنها استعملت من قبل إسحق وإسقاط قبله راجع
 كتابه «الكندي - مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية» دار الجيل، بيروت، ص ٨٢ وما
 بعدها، حيث يورد شواهد لفظية مقارنة تثبت ذلك اللعل

(٣) ذكر محقق جُمع الفارابي المنطقية، رفيق المعجم، عند طرحه منهجتها، ما يشابه به أسلوب
 الفارابي مع أسلوب الناقلين، وكذلك ما يشتمل عنهم به راجع ذلك في مقدمة تحفيقه لكتاب
 «المنطق عند الفارابي» الجزء الأول، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٦ وما يليها

طروحاته عندما أورد أسماءهم لماماً وفي كل فصل من تفسيره ما وراء الطبيعة^(٤) ذكر ترجمة إسحق في مقالة الألف الصعري، ونظيف بن أبيس في مقالة الألف الكري، وإسطاث في مقالات الباء والحيم والذال والهاء والزاي والطاء والياء، و ترجمة ثانية بعد أبي بشر متى في كتاب اللام^(٥).

عد اتّباع الأسلوب اللفظي وقاء للمعنى، واحده المرحمون وأوائل الشارحين مشككة المصطلح المسمي محدّ ذاته. نقلوها كما هي نقلاً آلياً لافتقارهم إلى المراتبات في مرحلة أولى. فتجد إسحق مثلاً يستعمل لفظ «قاطيغوريا» وباري أرمياس، وأنالوطيقا، وسليسموس^(٦). ويحدو الفارابي حدوده، كما ابن سينا وابن رشد من بعده، وكأنّ الأمر قد أمسى تقلباً متيقاً. ثم إن هؤلاء، قلما ميّزوا بين مختلف معاني اللفظ الواحد وتدرجات الطبيعة، والمنطقية، والإلهية. لماورائية، مثل لفظ «الهيولي» الذي ارتدى عند أرسطو أكثر من معنى وبعد فكريين. ودليلنا على ذلك ما ذكره ابن سينا نفسه، كيف أنّه قرأ «ما بعد الطبيعة» لأرسطو أربعين مرّة دون أن يقف على حقيقة مراميه، ولم تفتح عليه أعراضه سوى بعد اطلاعه على شروحات الفارابي^(٧).

إنّ أساليب التعبير اليونانية التي عصت مصابيتها على ذهن العربي، إن دلّت على شيء فعلى تراث مكتوب الجوانب والمواضيع والمهجمات، بينما كان الفكر العربي آنذاك يشأ ويشامي. من هنا وجب علينا أن نعير مرحلة النقل المشار إليها مرحلة تأرجحت بين نقل مصطلح أصيل ووضع اصطلاح مرادف، سوف يتم تلوره وصفله فيما بعد على يد فلاسفة العرب أنفسهم وعلى امتداد قرون.

لكن السؤال المطروح أمامنا يبقى في إطار مشكلة اللفظ الذي انتقاء الترجمة. هل يدنّا على المعنى المفصود أصلاً؟ وهل توصلوا إلى استيعابه؟ أم أنّهم

(٤) جمع محقق كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد هذه الأسماء ضمن إطار تحليله لكيفية انتقال لماورائيات أرسطو إلى ابن رشد. مرجع سابق للأب موريس بويج، تقديم تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص ٢٥٧ وما بعدها.

(٥) راجع هذه العتبات اللفظية في المنطق في مقدمه كتابنا «ابن رشد - تلخيص منطق أرسطو» در الفكر اللياني، طبعة ثانية، بيروت ١٩٩٢، المجلد الأول ص ١٤١.

(٦) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دسار، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، القسم الأول، ص ١٢٩.

«سعملوا لاشعوريتا، ويفعل طبيعه لسانهم، ألفاظا يُراد بها معاني آخر تقصدها اللغة
لعربة والعفلية السامية؟»

من المؤكد القول إنّ الفلسفة اليونانية لم تصلها صافية ضمن أطر مصطلحاتها
وحجوها الدلالية، إنّما حُوِّلت عن مسارها من خلال محاور وبنى اللغتين السريانية
والعربية. حوِّرتها عقلية المترجمين الذين عكسوا، في النصوص المنقولة،
جوسس من حضاراتهم ودياناتهم وآفاق لغاتهم المختلفة. فأصبحت نصوص هؤلاء
مسرّحا لحوار الحضارات، وللتفاعل بين عائلتي اللغات الهندية - الأوروبية وتنت
السامية. وإذا شئنا أن نستشف خصائص هذه اللغة الفلسفية بالعربية، فما علينا
سوى العودة إلى أبرز مصطلحاتهم المختارة تعريفاً للنصوص المنطقية والإلهية
وهاك أمثلة عنها.

- ففي المنطقيات ميل أكيد نحو المصطلح الحسنّ النابع من الواقع العيني، من
الحمل والربط والقول والجوهر، إلى المحمول والمربوط والمقول والقول.

- وفي الماورائيات عدم قدرة على التمييز عن مجردات الدهن اليوناني، نظرًا إلى
ارتباط اللغة بأصولها المتجذرة في عالم المادّة، ومن ورائها الفكر المعبر عن
واقعه المحدود - المشروط بأدوات المكان والزمان، والكم والكيف، والفصل
والوصل^(٧)

أما أثر هذه الترجمات فسيان جلياً في سوء اختلاف الدارسين حول طبيعة
شبه النحو العربي ومبانيه. فمن قائل إنّ تركيب الجملة وبينها عكس عبارة
أرسطو وقصته المنطقية^(٨)، ومن مُلّيح إلى تكوين القواعد العربية على نمط
نقود السريانية يقول الشحات سيّد رعلول في هذا الصدد «وإذا كان
المسلمون قد تأثروا بالسريان (بعد اليونانيين) فيما اتحدوا لصبط لغتهم وإعرابها،
فإن السريان كانوا وراء المنهج الذي اتخذته النحاة لكنهم؛ ذلك أنّهم كانوا
يشغلون بالفلسفة والعلوم اليونانية في مدرسة جديسانور، ولقد أدّى ذلك إلى أن
أصبحت المعارف اليونانية متشرة بين العرس شائعة فيهم. يذكر ابن خلدون في

(٧) - إنعكس خصوصيات هذا الفكر ووجدت في نظرية المعرفة عند فلاسفة العرب التي لم نحترق
بومًا من عقل فنان ملاقى بقي المصدر الأساس في عملية التجريد.

(٨) - سوف نتوسع في طرح مسألة تعلقه بين النحو والمنطق في الفصل الثالث

مقدمته أنَّ أصحاب صناعة النحو كسيبويه والعماسي من بعده، والرتاج من بعدهما، كلهم عجم في أنسابهم، وإنما رتبوا في اللسان العربي، فاكسروه في العربي، ومحالطه العرب، وصبروه قوانين وفنًا^(٩).

ومأى عن كل فلسفه دحيلة، أو فكر منطقي وما ورائي محدّد، لا ند لنا من الاعتراف بأنّه كان للغة العربيّة مملكان أساسان حدّدا مسارها وطائعتها، بسنها وخصوصيّاتها الأولى قبل اختلاطها بالعلوم الواقعة حين طبعها الحياة الجاهليّة وعقبة العرب الأوائل. والثاني حين أعطى القرآن مضامين جديدة للألفاظ القديمة، وأصمى عليها طابع المعاني الروحانيّة والماورائيّة إلى جانب الطابع لمادّي - العملي والبدني.

* المسلك الأول إنّ اللفظ العلمي لم يولد من عدم، إنّما أتى امتدادًا طبيعيًا للغة الجاهليّين التي يعترف الفارابي - دون تسعيتها كذلك - بأنّها كانت لغة العوام وأصل اللغة. لذا فقد وجد من «الأفضل أن تؤخذ لغات الأمة عن سكّان البراري منهم»^(١٠)، لأنّ الفجّة لم تحالطها واللحن لم يتفشّر في ثابا نحوها. ثمّ يضيف: «وأنت تتبسّ ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإنّ فيهم سكّان البراري وفيهم سكّان الأمصار. وأكثر ما تشاعلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مئتين. وكان الذي تولّى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض لعرق فتعلّموا لغتهم والفصيح منها من سكّان البراري منهم دون أهل الحضر. وهم قيس ونميم وأسد وطبي ثمّ هذيل، فإنّ هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب»^(١١). ويؤيد ابن خلدون منع اللغة هذا حيث حافظت على صفائها، نظرًا إلى بُعد قريش ومن جاورها من القبائل عن تحوم أهل المعجم يقول: «كانت لغة قريش أفصح اللغات العربيّة وأصرحها لبعدهم عن بلاد المعجم من جميع جهاتهم ثمّ من اكتنهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وسي كنانة وعظمان وسي أسد وبني تميم»^(١٢).

(٩) النحات سيد رعلول، السريان والحضارة الإسلاميّة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٢٥-١٢٦.

(١٠) الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(١١) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(١٢) ابن خلدون، المقدّمه، دار العلم، بيروت، د. ت.، ص ٤٦١.

إذا كانت بنية العقل العربي، في أدوارها الأولى، طُبعت بعقليتهم السامة، فاندعة الحاهلية هي التي بلورتها، تلك التي عهدناها عند أهل البادية، أهل الأعراب المطرية التي لم تزيقها شواذ لغة الأعاجم الوافلة^(١٣). إنها اللغة الحسية التي قامت على أساس المعاني بالحق والمباشرة، وليس على ما ورائها من معاني مستشفة؛ فهي قليلة العمق في المقولات العقلية. وإن صادفنا ألفاظاً دالة على حقائق معنوية ثابتة أو ظواهر نفسية، فإنها ترجع إلى عالم الحس والحسنة لصحراوية المدين طبعاً حياة الجاهلي وسجاً طباعه. هذه النزعة المادية - الحسية في نقل المشاهد وتصوير معانيه، جعلت الجاهلي لا يتكلف في لفظه، كما لا يعرض في الكشف عن خفايا النفس محللاً لقد طعت على شعره الصفة التفسيرية، فعلم السرد على التحليل، والعرض على التعمق في المعاني. إنه أسلوب الرواية الذي امتد ليطبع العقل الفلسفي في صيغته الأولى، والمتأثر مباشرة بعملية النقل ذات الألفاظ الجامدة الباهتة.

إن ضعف التحليل والتعليل الذي عكسته اللغة العربية في تركيباتها الأولى، يعود إلى طبيعة العقل العربي الذي لم ينظر يوماً إلى الكائنات نظرة شاملة موحدة، عكس العقل اليوناني المعمم والمجرد. فإذا نبصر مثلاً في أمر، أو استكشف حالة، لا يذهب إلى حد الاستعراق الفكري، إنما يقف على مواطن حاضرة أو جارية استشارت إعجابه أو دغدعت محبته. هذا المنحى أصمى طابع الخطأ على كلامه الشاعر دي الخم الرثاء^(١٤). فإذا بالمعنى الذهني ينقلب هيئة أو

(١٣) يتفق الجاهلي هذا الإطار الجاهلي الضيق للغة، ويدعو إلى تجلوه إذا نحن رغبنا في التطوير ونفتح الأفاق يقول: «إن جميع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، منها جمل عالم هذه البنية محدوداً محدود عالم أولئك الأعراب» إن لا تاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بمن النقد وليس بمن الرضى والمدح... راجع كتابه تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص ٨٦-٨٧.

(١٤) يرد بلاشير هذه الظاهرة إلى عوامل بيئية وراثية «فالعربي بحكم وراثته يصح الكلام ويسمع النطق الجيد، والبدو تنعاً لنوع معشهم مدعوون إلى تنمية الميل للفصاحة، فإن اللغة العربية أداة قوية وعنة بالأصوات التي تدفع إلى التماس الأنعام الإيعابية والجمل القصير. أو على العكس إلى الأطناب الذي يريد حشو الكلام من قصته» كما أن حياة الصحراء تساعد على نمو السوعية المعنوية. راجع كتابه تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، ترجمة إبراهيم كيلاني، دار الفكر، د.ت.، ص ٤٨.

صوره حيالته، وإذا بالحاله النفسيه تتجسد لوحه أو مشهنا مصورا، وبالطسعة الحارحة تحول إلى مجسم مرئي. فلا يعود يميز بين عالمي الخارج والداخل إلا لماما، ولا نستطيع النفاذ إلى أبعد من معطيات الحس المحدودة. وقد كان للقرآن فصل إخراج هذه اللغة، بمجالاتها الضيقه، إلى حيز الرمز والاسحاء والتعد الروحي الماورائي

• المسلك الثاني: إن مفاعيل القرآن، وإن بدت متشعبة في مختلف ميادين الحياة، قد ظهرت مؤثراتها في العلوم الإنسانية واللسانية معًا. فهي أصابت بنية اللغة ومضامينها، وحوّلتها من لغة احتكاك بالظاهر إلى لغة إدراك بالباطن، حتى بات مقياس اللغة العربية يتجسد في الحديث والوجهين معًا. لذا اعتُبر القرآن المصدر الثاني في تفهيد اللغة، بعد لغة الأعراب التي صُنعت مصدرًا أولًا زمينًا وهذا ما يحدونا إلى اتباع الرسم المرحلي لمسيرة اللغة في تحولاتها على النحو التالي

اللغة العربية الجاهلية + اللغة الدينية الإسلامية ————— البعد اللغوي المتكامل
قبل طرء المعنى الفلسفي عليه.

لقد أدى هذا التحول اللغوي إلى تطوّرين تنظيمي - كمي ومعنوي - كيمي.

• حصل التطور الكمي حين هُدّت اللغة بنية، وأسقطت منها مفردات لتحلّ أخرى مكبها إلى حدّ جعلها شاملة محيطه بالمعنى المجازي إلى حاسب ذلك انحقيقي، أي العقلي إلى جانب الحسي^(١٥). وما أكثر الآيات التي أحاطت بالعقل، والحكمة، والصيرة، والتحكّر، والحق، والباطل، واليقين، مثل الآيات:

- ﴿تِلْكَ الْآيَاتُ عَلَى نَفْسٍ بِصِيرَةٍ﴾ (سورة القيامة، ١٤)

- ﴿وَمَا يَشْتَرِي الْأَعْمَى بِالتَّبْصِيرِ﴾ (سورة غافر، ٥٨).

- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الرمز، ٤٢)

(١٥) راجع في هذا الصدد «المعجم الممهّس لألفاظ القرآن الكريم»، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٤٥. وكذلك «المهّرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم»، محمّد مصطفى محمّد، مطبعة الأديب العلانية، ١٩٨١

- ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (سورة الجهم، ٢٨)
- ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الفرق، ٤٢)
- وكذلك قُلْ عن سائر وظائف العقل ومفاعيله وعلومه مثل الآيات:
- ﴿لِرَحْمَنِ عِلْمُ الْفُرْقَانِ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (سورة الرحمن، ١-٢-٣-٤)

- ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (سورة يوسف، ٦)
- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ (سورة آل عمران، ٧)

وهكذا تمتعت آفاق العقل العربي وتوسعت لتشمل مبادئ الحياة، المادّة منها وللمسوّية، العاطفيّة والمعرفيّة، العمليّة والحلقيّة، ذلك كلّهُ ضمن إطار حياة الإنسان والإنسانيّة والطبيعة الكونيّة الأصليّة التي تحيط به.

● أمّا التطوّر الكيفي فقد تجلّى في ازدواجيّة المعنى بين ظاهر وباطن، ممّا أدّى إلى شقّ المداهب بين أهل العقل وأهل العقل. فبحسب القرآن يواجه دلالة النصّ من جهة، ودلالة معقول النصّ من جهة ثانية. وهذا أمر استدعى التأويل العقليّ أو تفسير القرآن بالقرآن^(١٦)؛ ممّا روّج استعمال القياس المفهومي صلباً للعلاقة بين اللفظ والمعنى، بين المنطوق أو ما يتبادر إلى الفهم من عبارته نفسها من غير حاجة إلى قرينة داعمة، والمدلول أو ما تفسره آية أخرى أو تأويل جائر لفهّا.

ومن المسائل اللغويّة التي تفرّعت عن إسهام القرآن في ضبط علوم اللسان، حرصُ السحوّيين العرب على العودة إليه أصلاً لغويّاً صافياً من كلّ عجمة. وقد دُكر

(١٦) بورد ابن رشد مجموعة شواهد قرآنيّة توجب النظر العقليّ أو العيانيّ راجع كتاب فصل المعال، تحقيق البر تاجر، دار المشرق، بيروت، الطبعه الثلثه، ١٩٦٨، ص ٢٧ وما يليها لكن ابن تيمية لم يستخ طريفة إقحام القياس تأويلاً أو برهاناً في النص. راجع كتابه في الردّة على المظفّفين، تقديم سلطان الندي، نشره عبد الصمد الكبيّ، بعلبي، ١٩٤٩، ص ٤٣٧ وما يليها.

ابن خلدون، في معرض تحليله لشاة علوم النحو، أن ما حرّ العرب إلى تعقيدها
 حشسهم «أن تفسد تلك الملكة (اللسانية) رأساً ويطول العهد بها فيحلو القرآن
 واحديث على المعهوم. فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوائم لتلك الملكة مفردة
 شبه الكائنات والقواعد بقيسوس عليها سائر أنواع الكلام وتلحفون الأشياء
 بالأشياء»^(١٧). لذا باتت مصداقة المراد عاملاً جتد، إلى حد بعيد، محاولات
 تطوير اللغة خارج معطياته وأطره ومبانيه ومعانيه. وهي إحدى المشكلات اللغوية
 التي عاناها أهل المكر والترجمة والنقل عندما اضطروا إلى الخروج على التمسيد
 للمعوي وطرق التحريج اللغوي، فطرحوا لغة فكرية ذات أبعاد فلسفية تجاوزوا فيها
 لمألوف من اللفظ والتركيب. وهذا ما أدى من ناحية ثانية إلى تصارب مدارس
 الحوئين وتصارعها حول أصول القواعد وتفرعات تصريف الأسماء والأفعال

بذ شوء العربية، وأتباعها هذين المسلكين، أديا إلى لعنها حصراً دور
 لمرجعية الأخدية الجانب بوجهيها الثابت والمتحول. فهي على ثباتها الأصل
 لصح لكل قاعدة؛ وسائر مشتقاتها، من علوم لسانية وتخرجات لفظية، مروع.
 وهي في إمكانية تحوّلها، مجموعة جدور كلامية وموارس فعلية تستطيع أن ترتدي
 معاً طابعي الحسني والعقلي، العلمي والعملّي، النظري والتطبيقي

بكن تخوف البعض من قصور العربية عن تناول مقتضيات الفكر وعلومه،
 رجمود اللفظ على بداهته. كان وما زال له ما يبرره عند أهل المكر. هؤلاء
 رجسوا أنفسهم، ماضياً وحاصراً، يعيشون أزمة لغة عند تطرقهم إلى ميادين
 فلسفة ومواضيعها، إذ هم غير مرقدين بما يستأهل هذه المواد من ألباظ
 ومرادفات وصيغ بيانية ضرورية لإيفاء غرضهم حاجاته. إنهم ملرمون، في مضمار
 لغة، من أن يعرفوا من مادة الأصل في مجالها التداولي الأعرابي، أو أن يتمثلوا
 «لأشياء والنظائر في مفردات القرآن ومعانيه. وهذا التحديد الحصري طرح
 شكلية لغوية، أقررت فيما بعد لزواجية بين لغة الحوئين ولغة الفلاسفة إلى حد
 المشاحنة واليصال المستمرين»^(١٨).

(١٧) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٥٤

(١٨) راجع طبعه هذه الأزواجية، أبعادها ومعانيها، في الفصلين الثاني والثالث

ثانيًا - طبيعة الطرح اللغوي عند فلاسفة العرب وعلمائهم

هنا اعترضنا الطرح اللغوي - الفلسفي أحد نتائج حركة النقل والرحمة وادركه؟ لقد واحه مفكرو العرب النصوص الفلسفية المترجمة في عمومها وصعوبة فهمها أو إحلاء مراسيها. فأدركوا الفوارق، ليس فقط بين الحفلتين، إنما بين المعنيين أيضًا، وذهب الأمر ببعض فقهائهم ومتكلميهم إلى حد اعتبار الفلسفة علمًا دجيلًا يقلب مفاهيم الإسلام وينظمه الداتية الخالصة.

تُرى من أين يبدأون. هل من تحليل المعنى أم من تركيب المعنى؟ هل من طبيعة الدال أم من جوهر المدلول؟ شغلهم مشكلة اللفظ الفلسفي، قدر ما شغلهم لفلسفة بسطقتها وما ورائتها. وإزاء المشكلة اللغوية، انقسموا إلى فئات واتجاهات، يصح ربما جمعها وتصنيفها وحصرها في طريقتين:

● الأول غير مباشر، قد يمثل الكندي، وابن سينا، والغزالي، الذين أبرروا طرحهم اللغوي من خلال جملة تعاريف، وتحديدات، وتحليلات لغوية، لمختلف المصطلحات الفلسفية بوع خاص. عابثهم من ذلك عدم ولوح مواضع أبحاثهم إلا بعد إحلاء معاني أو مصامين ألفاظها، وتبنيها تاليًا إلى جانب وجوه استعمالها المختلفة^(١٩). وكذلك قد يمثل أصحاب الرسائل والكتب الممهدة التي وصفت تعريفاتها تشبثًا لألفاظ مختلف العلوم كالأمدي والجرجاني

● والثاني مباشر، قد أحاد في بلورته وتميز الغارابي من خلال «كتاب الحروف» الذي سمره له حيزًا مهمًا من بحثا، وابن خلدون الذي خص في «المقدمة» فصولًا بحث فيها طبيعة علوم اللغة ومناحيها عند العرب، منذ جاهليتهم وحتى اكتمال دولتهم ونسوح علومهم.

(١٩) راجع هذا النوع من الطرح اللغوي عند علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة عالمي عبد الحبار مثلاً لم يطرح مواضع التكليف والتوليد، والمعرفة، والفعل إلا بعد أن توثق عند تحديدات كل منها لغة وشرعًا واستعمالًا كذلك أشع الغزالي المنهج به في السمعى إذ صدر أصول المقد وأعطاه بتعريفات حد المد والعلم والواجب... أسطر لاحقًا، في هذا الفصل، تحليل سادج من «الطرح اللغوي غير المباشر» كما أسميناه.

١- الطرح اللغوي غير المباشر

يمتد أسلوب الفلاسفة اليونانيين بالمنحى التأويلي للفظ الفلسفي ومعني به تحده على ظاهره في مرحله أولى استدرجاً لمعناه الحسّي - الطبيعي، ثم الطر في مدلوله الناطقي في مرحله ثانية استقراء لتعديه الصوري والعقلي. وكأنّ في الأمر ردواجية تعكس درجاب المعرفة وتدرّج الدهر في الكشف عنها. كذلك قلّ عن العلاقة القائمة بين مفردات الجملة الواحدة - أولها علاقة نحوية، وثانيها علاقة منطقيّة. فما هو أرسطو في كتابي «المقولات» و«العبارة» يحدّد في الأوّل معاني الألفاظ - المقولات على مختلف مستوياتها، ويبرز في الثاني مكانة كلّ جزء ومفردة من الجملة نحويّاً، لينتقل لاحقاً إلى العلاقة المنطقيّة بين مختلفها في الجملة - القصيدة. لقد تناول مثلاً مقولة «الجوهر»، قسمته معيّناً بالأشخاص المشر إليها، ثم حلّل مكانته المنطقيّة بين الكلّيات مثل الأجاس والعصول^(٢٠) أمّا «لجملة» نحويّاً، والتي أضحت «قضية» منطقيّاً، فهي تنجلى في القول الجارم البسيط والمركّب، ثم في القضية المثناة الأجزاء^(٢١) كذلك فعل في حقّ امورائيات حين حدّد معنى اللفظ الواحد على مختلف مستوياته المعرفيّة - لحيثيّة منها، والعقليّة، والحدسيّة، والكيانيّة، ومن خلال مصطلح الجوهر بالذات^(٢٢).

كان لا بدّ للترجمة والنقطة من مراعاة هذا الأسلوب الفلسفي - اللغوي، والذي انعكس بدوره على أسلوب تعاطي معرّكي العرب مع الفلسفة. لكنّ عاملاً جديداً طرأ على الصعيد اللغوي، ألا وهو بيانّة اللفظة الفلسفيّة في اللغة العربيّة؛ إذ لها لغويّاً معنى أو أكثر خاصّ بالعربيّة، لم تعهده في معظم الأحيان المضامين لمعويّة اليونانيّة. وبذلك أصبح للفظ الواحد ثلاثة أبعاد - يمثّل الأوّل بالمعنى اليوناني، والثاني بالمعنى العربي، والثالث وقد انقلب مريحاً من الاثنين معاً بعد أن طعم عليه الطابع اللغوي لفترة طويلة فأسقط أو كرّس مطوّراً.

(٢٠) منظر أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصريّة، ١٩٤٨، الجزء الأوّل، كتاب المقولات، ص ٧.

(٢١) منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي، كتاب العبارة، ص ٦٣ - ٦٤.

(٢٢) إيس رشدي، تفسير ما بعد الفلسفة، شعبي موزيس بويج، المجلّد الثالث، كتاب اللام، ص ١٤٠٦ وما بعدها.

هكذا وُلد المصطلح الفلسفي العربي مخضرمًا، موقفًا بين تُعدي «دعة» والفلسفة، أي بين مصموم معاني الفكرين اليوناني والعربي. مما أسفر عن شأ: اتجاهات جديدة في التعاطي مع الفلسفة بالذات. فإذا حللنا مثلاً معنى «الموجود» كما مطرّق إليه الفارابي في «كتاب الحروف»^(٢٣)، توصلنا إلى طرح جديد في تعريفه بفعل طسعة مصمومه اللعوي الأصيل.

* المعنى اليوناني = يعتبر النحو اليوناني «Eivai» فعلًا هو مصدر صائر الاشتقاقات، لذا فهو يكوّن مثلاً أولاً^(٢٤). وقد استعمله أصحابه في الدلالة على الأشياء كلها، لا يحضون بها شيئاً دون شيء... وفي الدلالة على رباط الخبر بالمختر عنه. من غير ذكر زمان. وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطاً في زمان محض ماضٍ أو مستقبل استعملوا الكلم الوجودية، وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن^(٢٥).

++ المعنى العربي = ويعتبر اللسان العربي أنه اسم مشتق من الوجود والوجدان. وهو يُستعمل عندهم مطلقاً ومقيّداً. فالوجود المستعمل عندهم على الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يُراد منه ويكون معرضاً لما يُلمس به... وأما الذي يُستعمل مقيّداً في مثل قولهم وجدت ريذا كريماً أو لثيماً فإنما يعنون به عرفت ريذا كريماً أو لثيماً لا غير^(٢٦).

+++ المعنى الفلسفي الجديد = يتوصل الفارابي إلى القول، انطلاقاً من أبعد المعنى المشتق للموجود، أنه يدلّ على معنى لم يصرّح به، لذا فقد فهم أن الوجود كالعرض في موضوع أو تُحِيل أيضاً به أنه كائن عن إنسان. كقولهم وجدت الضالة وطلت كذا أو وجدت ريذا كريماً أو لثيماً فإن هذه كلها تدلّ على معاني كائنة عن إنسان إلى آخره^(٢٧) بذلك أسمى «الموجود» يلعب دور المَرَض، وفعل «الوجود» دور الإضافة.

(٢٣) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١١١.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١١٣.

هذه هي حال كل مصطلح مشأ في ظل الترجمات لجمع إمام بين المعنى اللغوي اليوناني وذاك العربي، أو ليجمع بين المعنيين وذاك الديني - الإسلامي مما أسفر عن ولادة طائفة من الألفاظ الملفية الجديدة بمعانيها وأبعادها، تحللتها محاولات دؤوبة تنبأ للفظ الفلسفي - العربي بالذات. وهي مرحلة اتصفت بفن لعمه العربي من حالتها العامة - العقوية إلى حالة التفكير المنظم لها على صعد محتوي المعرفي. فكان أن تداخل المنطق والماورائيات، وعلى درجات، سحر والكلام والفقه. إنها مرحلة ممارسة العقل العربي دوره في بلورة قوالب ذهنية بعلوم الإسلامية على مختلف مستوياتها. وهناك شواهد في مختلف علوم الفكرية والدينية معاً

(أ) في الفلسفة

* إتيح الكندي (٨١١ - ٨٧٢ م) هذا الصنف، لا بل كرسه، ليلعب دور راس^(٢٦) للمصطلح الأرسطي، كمفسر وشارح له بلعنه العربية، وعقليته السامية، وروحيته الإسلامية. وبخطه هذا أفسح المجال أمام التمييز بين العلوم الشرعية نفية كالكلام والفقه، والعلوم العقلية المسلمية والمسطفية. لكن اللغة التي عبرت عن مختلف هذه العلوم بشبها، والمصطلح الذي استعمل لتحديد أعراسها ومنحبيها، وتحدأ بينها، إلى حد أن الكندي عرّفها متداخلة «لأن في علم الأشياء بحقائقها (أي علم الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوحدة وعلم الفضيلة»^(٢٧) وقد أصرح عرّفه هذا حين استحصّر أقوال القدماء ليستعين بها «على مجرى النسان وسنة الرمان»^(٢٨).

(٢٦) رعم علي حري كوربان (H. Corbin) كون الكندي مرجعاً، فإن العديد من المؤرخين العرب تكدوا هذا الأمر، واعتبروا الكندي أحياناً من حذائق المترجمين

راجع في هذا الأمر كتاب «المرجات المادية في الفلسفة العربية»، حسن مروة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، الجزء الثاني، من ٥١ حاشية (١٠).

(٢٧) رسائل الكندي المسلمية، تحقيق عبد الهادي أبو زيد، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد ببصر، ١٩٥٠، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، من ١٠٤ نقد وحيد مصطفى عبد الرازيق في تقسيم الكندي هذا للمعرفة «توحيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها» راجع في هذا الصدد كتابه «فلسوف العرب والمعلم الثاني»، القاهرة، ١٩٤٥، من ٤٦

(٢٨) المرجع السابق، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، من ١٠٣.

أما طسعة منهجة الكندي هذه في الطرح اللغوي فقد تُرجمت على صعد مختلفة وبوسائل عدة، ذلك عن طريق تحديد معاني المصطلحات الفلسفية بطريقة متداخلة، مباشرة وغير مباشرة. فأورد مثلاً حدود الألفاظ ورسومها في رسالة حصنها لهذا الغرض، وأتبع المنهجية التحليلية عينها في سائر رسائله، لكن تحت عناوين فلسفية تحليلية ووفقاً لضروب برهانية مختلفة. ورغم موافق هذه التحديدات، وخصوصها أحياناً، أو قصورها عن تأدية المعنى بمجمله، بعد برزت ظاهرة الإشكالية اللغوية في الفلسفة الباطنية بالعربية معه، نظراً إلى الاختلاف الحاصل بين معنى المصطلح الفلسفي اليوناني بتدرجاته النصعدية وبعده اللغوي بتعرجاته في اللسان العربي.

شعر الكندي بهذا البون بين عمق اللفظ الفلسفي وسطحية اللفظ عينه لعدة، فحاول التقريب، إلى حدّ النفل، مستحدثاً لغة مزيج بين البعدين، مراجعاً المعاني وفقاً لمصادرها الأفلاطونية حيناً والأرسطية أحياناً. وبمحاولته هذه مهد لهذا التخرّيج، مكرّساً استعمال مصطلحات قديمة بالباسها مصامين جديدة، دخلت وقرّبت العقل العربي أدوات لغوية تعبّر عن عمليات معرفية ذهنية مختلفة. ذلك مثل تلك المستعملة في ميدان المنطق من مقولات الجوهر، والكمية، والكيفية، والمضاف، والزمان، والمكان. كذلك تلك المشتركة بين حقل المنطق والماورائيات والمجموعة تحت اسم «الكليات الخمس» من جس وعقل ونوع وعرض عام وشخص، والتي تكون مجموعة الحد.

(*) المنهجية التحديدية المفصلة (غير المباشرة)

● التحديد ضمن الحقل المعنوي الواحد: مثل تحديد معنى «المطالب العينية لأربعة» هل «ومجالها البحث عن الإتيّة، و«ما» عن الجس، و«أي» عن العسل، و«لَم» عن العلة التمامية^(٢٩). وكذلك تحديد معاني الكليات الخمس محتمة تحت مقولة الجوهر ومقابلها العرض، أو مفصلة من خلال «الواحد» المقول على كلّ كلية وعليها جميعها^(٣٠).

(٢٩) رسائل الكندي الفلسفة، ص ١٠١.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٢٦ وما يليها.

● **التحديد بالمقابلة** - مثل تحديد «الوحدة» بواسطة ما يعابها كمفهوم «الكثرة» إذ لا يمكن أن تفهم الوحدة دون ما معني من موجد للكثير، كذلك لا يمكن أن نجد كثرة بدون وحدة جامعة من أجزائها وأعضائها^(٣١). وقد نلّك الكندي هنا المبدأ عند تحديده الألفاظ المتعابلة أصلاً وصحاً، كالأيس والليس، الداتي وغير الداتي، الأرتي والمتحرك الفاسد إلخ...

● **التحديد بالسلوب** - مثل تكريس طبيعة «الأرتي» الواحد، الثالثة والرئيسة، سببه ما يافضه. فهو لا جس له، ولا عهد، ولا استحيل، ولا يمكن أن يكون جرم، فلا يقع في زمان أو في حركة. إنه بسيط لا يحتمل التركيب أو سائر معقداته من كم وكيف^(٣٢) وهي طريقة اتبعها أفلاطون حين أنكر على هرميوس إمكانية وحدانية طبيعة «الكائن» وثباتها، إذ لا تستطيع صحاً إكار الحركة والكثرة فيه جدلياً.

● **ثنائية التحديد وطريقة السير والتقسيم**. مثل تقسيم الوجود إلى وجودين: حسي وعقلي، والأشياء إلى كلية وحرية^(٣٣) وسير الشيء على أنه ليس علة كون ذاته فلا يخلو. «من أن يكون أيساً وداته ليس، أو يكون ليساً وداته أيس، أو يكون ليساً وداته ليس أو يكون أيساً وداته أيس»^(٣٤) وهي طريقة عهدناها أيضاً عند فلاسفة اليونان تحت اسم ثنائية التفرع «Dichotomic»، استعملوها لاستيعاب ما ينطوي تحت الجنس الأعلى من أجناس أعلى وأنواع ومفصول وأشخاص.

● **تحديد مدلولات الألفاظ على مستويات عدة** - مثل تحديد «الوحدة» على صعيد الكثرة الموحدة، وعلى صعيد الوحدة في المقولات^(٣٥)، وكذلك «الواحد» على صعيد العدد، والاسم، والإضافة، والكمية^(٣٦). وهذه التراتبية عائدة إلى

(٣١) المرجع السابق، ص ١٣٣ وما يليها.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١١٣ وما يليها، كذلك ص ١٥٣ حيث صرح الكندي كل الصفات والسموت التي لا تستطيع إلصاقها بالأرتي كما أثبت بالمسحى عليه طبيعة الواحد، راجع ص ١٦٠

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٠٧ وما يليها.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٢٣ وما يليها.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٣٣ وما يليها.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٤٦ وما يليها.

صناعة المصطلح الفلسفي المترشح وفقاً لدرجات التحريد والعصلي بين عالمي الفلسفة وما وراءها فهناك الكائن الموافق لطبائع الكون المادية، والكائن الرياضي - المنطقي المسائل والمتصور، والكائن الأنطولوجي المرتبط أساساً بالمحسوس، أو الذي لا مثال له في الواقع إنما يحمله الدهر كالمادى الأولى وفكرة الله

● التحديد التحليلي - التأليفي: مثل استفاد معاني «الواحد» بالمعارف مع معاني الحركة، والاسم، والعقل، والوع، والعنصر، وتحليل مصموم كن منها^(٣٧)؛ ثم إعادة تحديد سائر المفولات مجتمعة^(٣٨). بذلك يكون الكندي قد شمل بهاتين الطريقتين مجمل مصامير المصطلح، متشعبة بأبعادها الفلسفية كفة، الطبيعية، والمنطقية، والماورائية، متوجة بالإلهية منها.

● التحديد التخصصي: مثل إفراد رسالة «في النفس»، وتفصيل معانيها عند كن من فلاسفة اليونان^(٣٩)؛ وكذلك إفراده رسالة «في العقل»، ونفسه إياه إلى أربعة أنواع تقابلها وظائف مختلفة^(٤٠).

● التحديد العلمي. مثل جمعه «كتب أرسطوطاليس» في رسالة حدد فيها معاني مواضيع مصنفاته في المنطقيات، والطبيعيات، وما بعد الطبيعيات، والأخلاقيات، والرياضيات، متوقفاً أخيراً عند «علم الجوهر»، متعمداً ومتصلاً بمرتكباته، مع ما يقابله من علوم مبنية^(٤١) وهي طريقة عُرف بها أوائل المشائين اندس كرسوا علوم وتعاليم أرسطو، فغلوها منهجة لتكوّن جزءاً لا يتجزأ من تراثهم الفكري والعلمي

(**) المنهجية التحديدية الجامعة (المباشرة)

بعد أن طوّر الكندي مجمل هذه التحديدات عبر تحليلات مرهبة وحدية، عد وجمعها في رسالة واحدة تحت عنوان «في حدود الأشياء ورسومها»^(٤٢)،

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٥٤-١٥٩ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٠

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٧٠ وما يليها

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٥٣ وما يليها

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٧٠ وما يليها

(٤٢) سرب الشك إلى نفوس الناحس حول مدى صحة سبه هذه الرسالة إلى الكندي نظر إلى =

مكتفياً فيها بإيراد مضمون ما درج تعريفه في «الرسم» عند اليونانيين والجامع
الكليات الخمس. الجنس والنوع والفصل والشخص والعرض العام، أو بعضها
فقط من هـا جاءت هذه التحديدات رسومًا مقتضيه إلى حد ما إذ هي تحديدات
وصفية عامة. بكتفها العموض لالتباس معانيها في النصوص المنقولة، أو لصعوبة
إدراكها وأصحة أصلاً عند أرسطو بالذات. وقد تناولت أكثر من مادة فلسفية
منشبكة إذ شملت:

- ميدان الطبيعيات مثل ألقاظ الطبيعة - الجرم - الهولي - العصر - الأسطقس -
الملك - الحماسة - الحرارة - البرودة - اليبس - الرطوبة - الرائحة .

- ميدان المصطفيات مثل ألقاظ الجوهر - الكمية - الكيفية - المصاف - الحركة -
الزمان - المكان - الإضافة (وهي من العقولات) - الرأي - المؤلف - الصدق -
الكذب - المحال - الكل - الجزء - البعض - الكل - اليقين - الخلاف - العبرة -
الاتصال - الانفصال .

- ميدان الإلهيات مثل ألقاظ العلة الأولى، العقل، النفس، الإبداع، الهولي،
نصورة - الفعل - الجوهر - الأسطقس - الواحد - الأرتي - الملك - الفلسفة
(الأرسى)

- ميدان النفسانيات مثل ألقاظ العقل - النفس - الفعل - العمل - الاختيار - التوهم
- الحاسر - الحسر - القوة الحساسة - المحسوس - الروية - الرأي - الإرادة -

«مرادة أسلوبها وعدم تصديرها كسائر الرسائل كما أوردنا تحقيق أبو ريمه» فهنا اعتبرت
بحدوداتها تلخيصات جامعة لما جاء في مختلف مضامين معظم الرسائل كما بدأ أم أنها سعي
حرية لا تلتزم إلا بمعنى حاسر فقط؟ يتفاوت الجواب على هذا السؤال بتفاوت مضمون كل
رسم على حده. نكرر شرة عند الأمير الأهم الأخرى للرسالة، والتي أوردناها كاملة في
ملحق النصوص المختارة، أرتب هذا الموضوع، إذ أنه المحقق فسيب الرسالة إلى الكندي،
ثلاث نسخة التي تشكك فيها أبو ريمه. فإن النص الذي من أبدأ بدأ بديانة ويسمي
بحاسر. راجع كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة المصرية العامة للكتاب.
القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٨. هنا يورد كيف يعرف ابن مينا في «إشارة» الرسم تالاً
«وأنا إذا عرفت الشيء بقول مؤلف من أقراصه وحواصيه التي يحتضن جملتها بالاجتماع
بعد عرفت ذلك الشيء برسمه». الإشارات والتشبهات، تحقيق سلمان دماء، دار المعارف
مصر، ١٩٦٠، القسم الأول، ص ٢٥٥ .

- العريرة - الوهم - القوة - المهم - الطن - العرم - الحاطر - المحنة - العشق -
الشهوة - العصب - الحقد - الضحك - الرضا - الفصائل
- مبدد الأحلاقيات مثل ألقاظ العمل - المحنة - الاحتماع - الصديق - المحنة -
العشق - الفصائل الإنسانية (الحكمة - النجدة - العفة)
- وُسم أسلوب هذه الحدود والرسوم، ليس فقط بعدم التريب الدلالي، إنما
أيضاً بالتهاوت مصحوراً طويلاً وقصيراً، عمومياً وخصوصاً وهي تنصف
بمخصائص العامة التالية
- ١ - تحديدات مبنية على المعاني اليونانية مثل تحديد «النفس»، و«الجوهر»،
و«الفلسفة»، في جزء منها، على طريقة أرسطو، دون إهمال المصامين
الأفلاطونية^(١٣)
 - ٢ - تحديد الكل بالجزء مثل تحديد الهولي بأحد معانيها فقط، أو تحديد اللفظ
بإحدى وظائفه، مثل التعريف بقوى النفس من خلال فاعليتها كالحسّ
والحسّ والقوة المحسوسة أو ما يترتب عنها من مدركات كالمحسوس^(١٤)
 - ٣ - تحديد اللفظ بشكله ك«الجرم»، أو بتكوينه ك«العنصر»^(١٥).
 - ٤ - تحديد اللفظ نسبةً إلى أصله وامتداعاته مثل تحديد العمل، والحسّ،
والجزء^(١٦)
 - ٥ - تحديد المقاربات والمتشابهات مثل «المقل» (= جوهر)، و«الطبيعة»
(= حركة)، و«الملك» (= عنصر)، و«الانفصال» (= تايين المتّصل)^(١٧)

(١٣) رسالة الكندي «في حدود الأشياء ورسومها»، ص ١٦٥، ١٦٦، ١٧٢

(١٤) المرجع السابق، ص ١٦٦، ١٦٧ .

(١٥) المرجع السابق، ص ١٦٥، ١٦٦ .

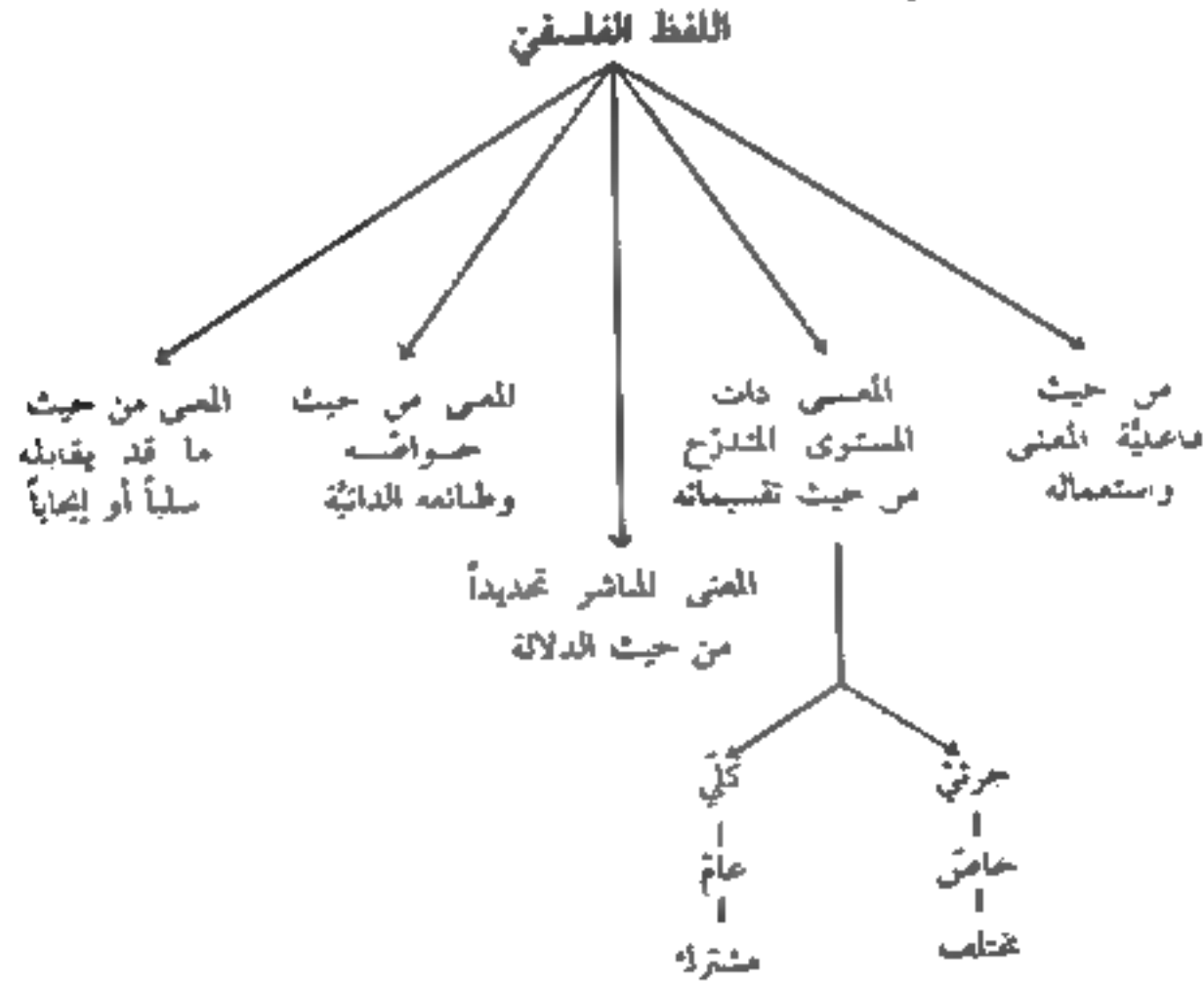
(١٦) المرجع السابق، ص ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠

(١٧) المرجع السابق، ص ١٦٥، ١٦٩، ١٧٦

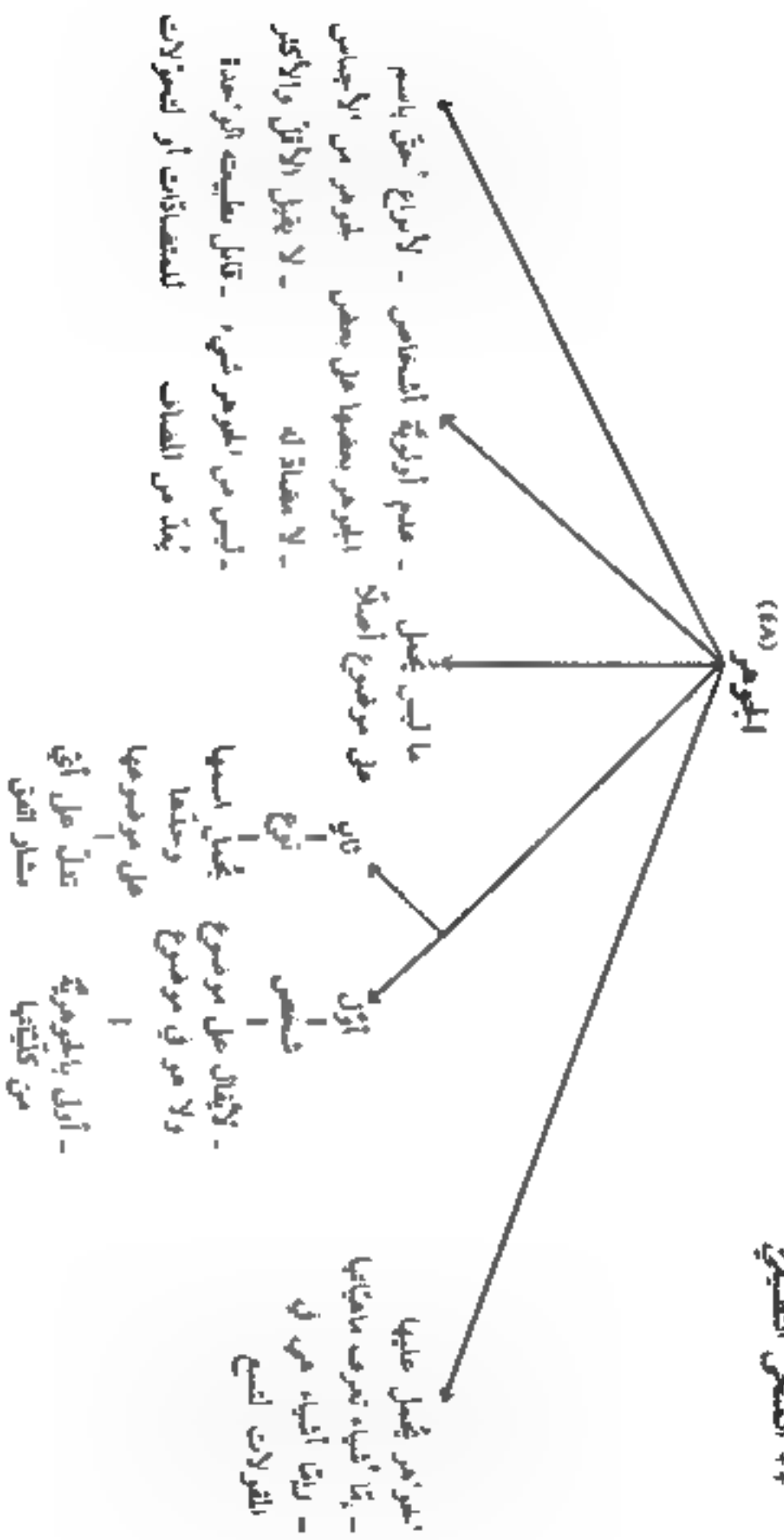
(*** منهجية التخريجات اللفظية

إن مدافع الألفاظ الفلسفية عبر الترجمات، وتداخلها بالمفردات الدعوية العربية، أرغم الكندي على اتباع نهج التحريج في التخريج اللفظي، ونقل الاصطلاح، عند تعذر الوصف، تأدية للمعنى الفلسفي الذي كانت تمتدده اللغة العربية أصلاً. وهو تقليد درج عليه التراجمة نظراً لحاجتهم إلى المرادفات والمعادلات من أسماء متواطئة ومتقنة ومشقة. وقد اضطرت طبيعة اللفظ الفلسفي إلى تبني هذا النهج، كونه يتصقن، عدا معناه المباشر، معاني وتحديدات تشمل أوصافه وندرجاته ومقابلاته ومؤثراته. ولذا شتت جمع هذه المعاني، رسمتها على الشكل التالي مثلاً أولاً يُحتذى، وطبقها على أحد الألفاظ كالجوهر

+ المعنى النظري



++ المعنى التطبيقي



(٤٨) الجوهر في مديان الجوهر على مديان المنطقية عند أرسطو كقوله أساسية وثمة تطوري تحتها مائة المديان تسع

أما أبرز طرق التحريج التي اتبعها الكندي، فهي تلخيص كالاني.

١ توليد الألفاظ وتحديثها. وهي ميزة طبعت أسلوب معظم مفكري العرب الأوائل، نظرًا إلى انتقال مضمون الألفاظ العربية من مدلولها اللغوي العام إلى مدلولها الفلسفي الخاص. فقد سهّلت عليهم هذه الطريقة استعمال ألفاظ مُداوله يستعملها اللسان وإن هُجر بعضها مع تقدّم الرمز. ذلك مثل لفظة مقولة، صورة، فية، جوهر، عرض، نوع، شخص، عنصر... كلها جامعة أصلها اللغوي القديم ويُعدها الفلسفي الذي يطابق أحد تعاريف أرسطو لها في علمي المنطق والماورائيات.

٢ - نقل الألفاظ تعريبًا واستعارتها مجازًا وهي طريقة استعملها أيضًا أوائل المترجمين والفلاسفة العرب إلى حاشب الطريقة الأولى، ذلك لأنهم افتقدوا إلى المرادفات حبيًا وإلى شمولية اللفظ أكثر من معنى أحيانًا. وعندما وقفوا على الموارد والذائق في تعرّجات مضمون اللفظ الواحد، تخلّوا عنه تدريجيًا، دون إعمال إيراد ما قد يوازي معانيها في العربية. هناك لفظة «فاطوهورياس» عرّفه أنه «على المقولات»^(٤٩)، ولفظة «باربارماياس» الذي يعني «على التفسير»^(٥٠)، ولفظة «أولوطيقى الأولى» أي «العكس من الرأس»^(٥١) و«أولوطيقى الثانية» «المخصوص باسم أفوذقطيقا ومعناه الإيضاح»^(٥٢) و«طويقا» أي «المواضع يعني مواضع القول»^(٥٣) إلخ... وهي محاولة قام بها الكندي وأمثاله وفاة للمعنى الأرسطي. فإن أساء اختيار المرادف، أبقت اللفظة اليونانية المتقولة لعارفها المعنى وأصبحت لا لس فيه. وقد أجاد استعمالها في رسالة حدود الأشياء ورسومها^(٥٤)، مُرفقًا المعنى اليوناني بما يوازيه في العربية^(٥٥).

٣ - الاشتقاق والنحت: وهما يكملان الطرق السابقة تأديةً للمعنى على مستوياته

(٤٩) الكندي، رسالة كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ص ٣٦٥

(٥٠) المرجع السابق، ص ٣٦٦.

(٥١) المرجع السابق، ص ٣٦٧.

(٥٢) هكذا نجد أيضًا الهولبي هي الجوهر (ص ١٦٦)، العظاسا هي التوقم (ص ١٦٧)، الأسطفس هو العنصر (ص ١٦٨).

كافة فاللفظ الفلسفي، كما أشرنا إليه شكلاً ومضموناً، يندرج من المعنى المحتسب إلى الوجداني فالذهني، ومن الآخر إلى الأشرف أو العكس تبعاً لامتصاص البحث. أكان في عملية المعرفة صعوبة، أم في عملية إعادة رسم حط تسلسل الكائنات هبوطاً. «والأيس» مثلاً بحاجة إلى موجد، واشتقاقاً هو «المؤيس» الذي فعله «التأيس» إلى حد يقابل فعل الله علة الكون وعائنه «وبدأ تأيس الأيسات عن ليس، ليس لغيره»^(٥٣). كذلك القول في الصمير «هو» الذي اشتق منه فعل «التهوي» الذي يصلح لله وحده إذ يعني الخلق. «علة التهوي» هي من الواحد الحق، وهو «المديع جميع التهويات»^(٥٤). أما البحث فاستعمله الكندي ليستجيب بخاصة إلى تمييز أرسطو بين المسائل الفلسفية وكيفية السؤال عنها، مثل طرحه العلل الأربعة وما يقابلها من مطالب علمية فهناك مثلاً «ما» الباحثة عن الجنس، وعنهما لفظة «ماهية» المركبة مع الصمير «هو»

إن تحريجات الكندي تشير كلها إلى مواضعه، مع المترجمين والنقطة، مشكلة إنشاء لغة فلسفية ضمن اللغة العربية ومن خلالها، تخالف قواعدها وبناها حيناً، وتتألف معها أحياناً. لكن هذه اللغة لم تكن مهتأة لتقبل البعد الفلسفي في شقيه النظري والعملي، أو أقله في الشق الأول منهما. وهذا ما أبرز صعوبة إيجاد مرادفات تؤذي دقائق المعاني الفلسفية، مما اضطرتهم إلى النقل والاستعارة، تاركين اليونانية على حالها تعريباً. وقد انعكست هذه المشكلة تأرجحاً في التحديد الذي طال أو قصر، إلى حد دفع بالخلف إلى أفراد رسائل ومصنفات حصوها لهذا العرض، كما فعل الفارابي في «الحروف» و«الألفاظ المستعملة في المنطق»^(٥٥) حيث كشفت الإشكالية اللغوية من المزج بين المعاني في اللفظ الواحد أحياناً، إلى مرحلة أكثر وضوحاً حيث زُكرت الألفاظ، وأهردت، وصُنفت وفقاً للمواد الفلسفية ذاتها

* طرح ابن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧ م) بدوره، وبطريقة غير مباشرة أيضاً، معاني

(٥٣) رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول الثام والفاعل الناصر الذي هو بالمجاز، ص ١٨٣

(٥٤) المرجع السابق ص ١٦٢؛ كذلك اشتقاق «الكمية» من لم في البرهان العلوي، و«الكيفية» من معولة «كيف»، و«الكتبة» من «كم»

الألفاظ، محدّدًا مضامينها الفلسفية وأحيانًا الكلامية والمفهومية منها. وما نميز به طرحه هذا، لا سيما في الإشارات والتبهمات، أنّ التحديدات اللفظية بدأت تنصح معه وتنسج مضامينها طولًا وعرضًا إلى حدّ استيعابها مجمل معاني اللفظ الواحد ودونقه. وهذا ما كان يُبرر حاجة اللغة الفلسفية، حتى عصر ابن سينا، إلى تنسج لمعاني معرّياتها، واختراع لألفاظ جديدة، كي تفي عرض الشرح والتحليل والتعليل معًا استغناءً للمعنى^(٥٥).

وقد حدّد ابن سينا معاني ومعارف اللغة بوجه عام في «كتاب الشفاء»، ورأى فيها وجهين إعلاميّ، واستعلاميّ، على صعيد مشاركة العبر بواطن النفس، مصيفًا أنّ خاصّة الإنسان «تصوّر المعاني الكليّة العقلية المجردة عن المادّة كلّ التحريدها»^(٥٦) طلق هذا المسمى العقليّ، حين حلّل، في مواطن عدّة من مؤلّفاته، العلاقة الوضعية - الطبيعية، والعقلية - المنطقية بين اللفظ والمعنى لجهة دلالة لأوّل على الثاني وهو أمر يبيّن مدى علاقة المنطق الاستدلاليّ باللغة المعبرة عن رؤى العقل المنظم للواقع بشقّه العينيّ والدعنيّ. إنّها إحدى المشكلات التي تشبكت من خلالها الأبعاد اللغوية والمكرية للفظ الواحد، والتي امتدّت بعروضها لتشمل معظم العلوم الفلسفية - الإسلامية بيانًا واستدلالًا^(٥٧).

إنّ العلاقة التي تربط بين اللفظ (الدلّ) ومعناه (المدلول) مستمدة من دلالة لمطابقة (Concordance) الوضعية المسمى، لكنّها تتجاوزها إلى دلالة التضمّن (Inclusion) ودلالة الاستتاع أو الاتزام (Concomitance) العقلية المنحى. وقد أفرّد ابن سينا، في الإشارات والتبهمات، فصلًا - إشارة حصر فيه دلالة اللفظ على

(٥٥) يقول ابن سينا في هذا الاتجاه «فإنّ اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليُخترع له لفظ، من أشدّ الألفاظ مناسبةً ولابدّ على ما أريد به، ثمّ يُستعمل فيه» راجع الإشارات والتبهمات، القسم الأوّل، ص ٢٥٩

(٥٦) ابن سينا، كتاب الشفاء، الطبيعيات - النفس، تحقيق مذكور - فواتي - زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٥٤، ص ١٨١ وما يليها. راجع في هذا الصدد كتابنا. ابن سينا - حضوره الفكريّ بعد ألفه عام. سلسلة قادة الفكر، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٦٣ - ٦٥

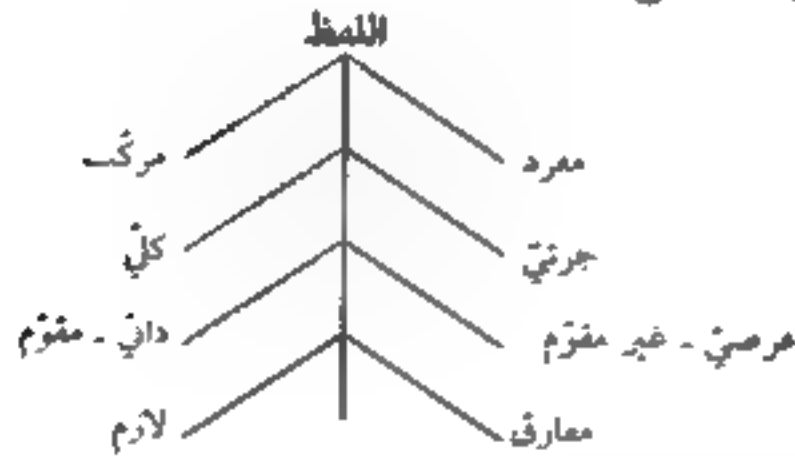
(٥٧) أفرّد الجابري القسم الأوّل من كتابه «بنيّة العقل العربيّ» لدراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى في باب العلاقة بين السلا والعلوم الاستدلالية من معرّ وفقه وكلام وبلاغة، فالسان أمسى نظام معرفة لا يقتصر على اللغة إنّما يشمل كذلك العلوم الدينية المذكورة. راجع الكتاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ١٣ - ١٠٨

المعنى منطقيًا بهذه الدلالات الثلاث قائلاً: «اللفظ يدل على المعنى إما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعًا لذلك المعنى وبارائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلاع. وإما على سبيل التصقن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ: مثل دلالة المثلث على الشكل فإنه يدل على الشكل لا على أنه اسم الشكل بل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل. وإما على سبيل الاستيعاب والالتزام، بأن يكون اللفظ دالاً بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى بفرعه معنى غيره كالرفيق الخارجي، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له. مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابض صفة الكتابة» (٥٨).

هذا التطور في الطرح اللغوي، وراه توسع في ميدان التحديدات والرسوم، تحاور فيه ابن سينا أطر نهج الأوائل تحمقاً وربطاً بين مبادئ اللغة والفكر المنطقي، النظري - الصوري والبرهاني - التطبيقي

١ - نماذج عن ثنائية التفريع الموسعة

Δ تحديدات معنى «اللفظ»



(٥٨) إبن سينا الإشارات والنيهاات، القسم الأول، ص ١٨٧، كذلك منطق الشرقيين، طبعه المكتبة السنعة، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٤

هذا عدا تصنيفه لأشكال القضايا، ومواقعها، وجهاتها وعكسياتها على المور

عه

٢ التصنيف الموضوعي للألفاظ ضمن حقل دلالي معرقي موحد مثل تداوله كل واحدة من الكلمات الخمس على حدة، ومن خلال فصل منفرد، إذ لم تعد الحاجة إلى مجرد التحديد إنما إلى الغوص لإيجاد العلاقة بين كلتي وأخر، وتسلسلها ثم جمعها. بذلك يتأخر الانتقال من الكلمات إلى الحد الجامع بينها. إنه مضمون النهج الثاني حيث ثبت ابن سببا لغة الإيساعوجي وألفاظه بالعربية تحت عنوان «في الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم»، مخصصًا لكل منها فصلًا على حدة^(٦١). وذلك على النحو التالي

- ترتيب الجنس والنوع (الفصل الثاني)

- الفصل (الفصل الثالث)

- الخاصة والعرض العام (الفصل الرابع)

- رسوم الخمسة (الفصل السادس)

- الحد (الفصل السابع)

- الرسم (الفصل التاسع)

كذلك ته، في الهج عيه، وفي الفصل المباشر، إلى أصناف الأخطاء التي يمكن أن تعرض في التعريفات. فحذر من تسرب الألفاظ المجازية، وتلك المستعارة أو العربية، إلى الحدود، على طريقة ما فعله أرسطو في الجدل^(٦٢). يقول ابن سببا في مجال إعادة التماسق والتوازن بين اللفظ والمعنى: «فقد اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليخترع له لفظ، من أشد الألفاظ مناسبة وليبدل على ما أريد به، ثم يستعمل فيه»^(٦٣). وهو أمر عانى منه مفكرو العرب ومنزحموهم نظرًا إلى التشابك الحاصل أصلاً في لغتهم بين مصامين اللفظ الواحد

(٦١) المرجع السابق، النهج الثاني، ٢٢٣ وما يليها.

(٦٢) مطلق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن طوي، الجزء الثاني، كتاب الجدل، ص ٦٢٥-٦٢٧

(٦٣) إيس ساء، الإشارات والتعاهات، القسم الأول، ص ٢٦٠-٢٦١ ويصف الطوسي في

وأنعاده الحقيقية والمجازية. فأَيُّ منها يناسب المعنى الفلسفي دون تجرئه، أو تشويه، أو تحريف؟ تلك كانت مشكلتهم في تعيد لغة فلسفية مألوفة بالعربية، والتي يبدو أنها وجدت لها حلولاً مع تعاظم شأن الشراح وإجلالهم معاني، خصوصاً الفلسفة اليونانية.

٣- طرح مسألة تركيب الجملة وبنيتها في العربية: في النهج الثالث من الإشارات، وتحت عنوان «في التركيب الجبري»، يبين ابن سينا ما للفصيلة الأرسطية من بُعد لعوي انعكس في الجملة العربية - الجبرية المصحى -^(٦٤) وهي اسمية إسمية مكونة من المبتدأ به (المبتدأ إليه) والخبر (المستند). لذا يبت الصدق والكذب فيها لا يُعرفان إلا بالخبر المطابق وغير المطابق^(٦٥). وهذا طرح بعيد عن المقاييس الأرسطية القائمة على قواعد منطقية - صورية خالصة تكوّن وحدها المراجع الصالحة للتمييز بين القضية الصادقة وتلك الكاذبة.

٤- طريقة التساؤل الجملية: وهي تُسهم في تحديد بعض معاني الألفاظ عن طريق طرح السؤال مثل: «أتعرف ما الملك؟» وإيراد معناه في جواب وجيز مثل: «الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً، ولا يُستغنى عنه شيء في شيء، وله ذات كل شيء؛ لأن كل شيء منه، أو ممّا منه ذاته. فكل شيء غيره فهو له مملوك، وليس له إلى شيء فقر»^(٦٦)

بيان جلياً من خلال هذه الأمثلة أنّ اللغة الفلسفية قد بدأت تبلور كلفة خاصة زمن ابن سينا. معه لم تعد المشكلة تكمن في إيجاد المرادفات، أو في صياغة

= تعينه على هذه الطريقة «إنّ المخترع لفظاً على هذا الوجه، لا يكون خارجاً عن مدد اللغة. ومثال المخترعات في المفردات «العلم» و«النفس»، وفي المركبات «القياس» و«الاستقراء»

(٦٤) إنّ لهذه المسألة بُعدها اللغوي - المعنوي الذي ستعالجه موسّعاً في الفصل الثالث من كتابنا هذا

(٦٥) ابن سينا، الإشارات والتبهمات، القسم الأول، النهج الثالث، ص ٢٦٧ مع تعليق الطوسي

(٦٦) المرجع السابق، القسم الثالث، النمط السادس، الفصل الرابع، ص ١٢٤؛ وقد تتبع الطريقة فيها في هذا النمط.

المعاني على سق اليونانيتين، إنما في احتواء مضامين الاصطلاحات الفلسفية جميعها. فهي قد باقت تشتمل على كل بُعد من أبعادها، منفصلاً حياً ومختماً مع غيره أحياناً، وفقاً للمطلوب في صاحين الفلسفة وصاعاتها. هذا، وقد أسهمت الشروحات والتعليقات على النصوص الفلسفية بمواقفها العزيزة (أكاسب وسطى أم كبرى)، في إعناء قاموس المصطلحات الفلسفية، وفي تركيز سية الجملة الفلسفية المتميزة، كذلك في إجابة استعمال طريق البراهين الجدلية بإصاحاً للمعاني، بواسطة ألفاظ خاصة وتعايير فريدة باللغة العربية.

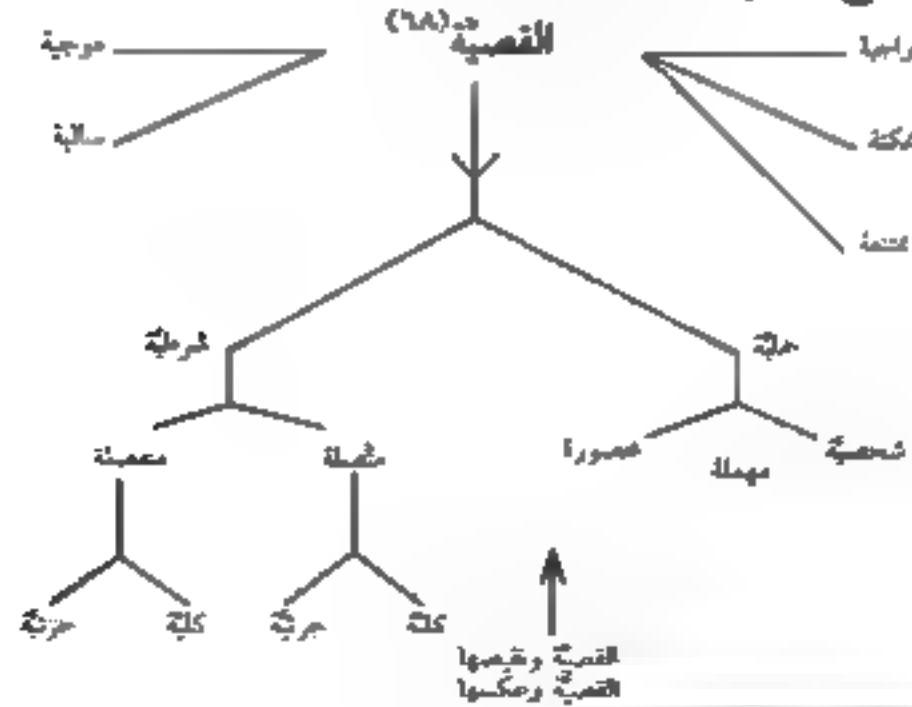
✽ تأثر الغزالي (١٠٥٩- ١١١١ م) بهذا الطرح - النهج الذي فقد بواسطة الفلاسفة صيغ لغتهم الخاصة بألفاظها ومفرداتها ومعانيها. فخصّ كتاب «مقصد العਲاسفة» للوقوف على معانيهم ومدى مطابقة الألفاظ لها، بعية تحديد مكامن النقص فيها لاحقاً، سيما في كتاب التهافت. أراد أن يثبت أنّ هذه اللغة، بمراميها المنطقية والطبيعية والإلهية، لم تستفد أبعاد هذه المسائل جميعها إلا من خلال حطّ فكريّ إرتأوه الأصحّ وليس هو كذلك^(٦٧). فالمشكلة فلسفية - كلامية حتماً، لكن بعدها اللغويّ يرحي بظلاله على مدى صحة تصوّرات الفلاسفة وبراهينهم. لقد قصروا في مجال تحديد مضامين ألفاظهم عندما أوقفوها عند المعنى الأحدي الجانب الذي يخصّصهم، مهمليين الوجه النفسي أو الدينيّ الآخر لها. بقيهم العقليّ فيه لبسٌ إذ البين قلبيّ أولاً وأخيراً حسب الغزالي. لذا يُعتبر هذا الكتاب مردوح النغية، جامعاً تحديّيات الألفاظ الفلسفية ومعانيها من خلال مقاصد العਲاسفة وتصوّراتهم الذهنية. إنّه يشكّل مرجعاً فكريّاً - لغويّاً لفلسفة انتقلت من اليونانيتين إلى العرب، حيث مشأت ألفاظها ونمت إلى أن اكتملت. فعكسها العراليّ في شبه قاموس فلسفيّ موشع يُحيط بعالم القدماء الفكريّ والمحدثين منهم. والفارق بينهما أنّ اللفظ اكتسب مع المحدثين أبعاداً لغوية - معنوية، وأخرى دينية - كلامية جديدة، استطاع الغزالي إيرادها مركّبة مؤلفة حسبما آلت إليه مع المشائين العرب وسائر المعكربين الذين حفلوا حنوهم.

(٦٧) يذكر فريد جير «في معجم العراليّ» أنّ العقل السنة هي التي تحكمت بلغة العراليّ يقول
«Il a été question d'une attitude d'esprit qui commande l'œuvre de Ghazali relative à la
logique. Il s'agit de celle qu'impose au Maître son dogme sunnite dans son expression arabe».
Essai sur le lexique de Ghazali, Pub. U.L. Beyrouth, 1970, Introduction, p.X

أما السبل التي أتبعها الغرالي في بلورته لخصائص المصطلح الفلسفي، بعدما سمّ الإجماع على الاصطلاح منذ الكلبي، مروراً بالفارابي، وصولاً إلى ابن سينا، فهي تنصّب بالتحصّصية والتعمّق والشمولية، مع اتّباع طريقة «ثانيّة التمريع» المعهودة عندهم. نذكر منها:

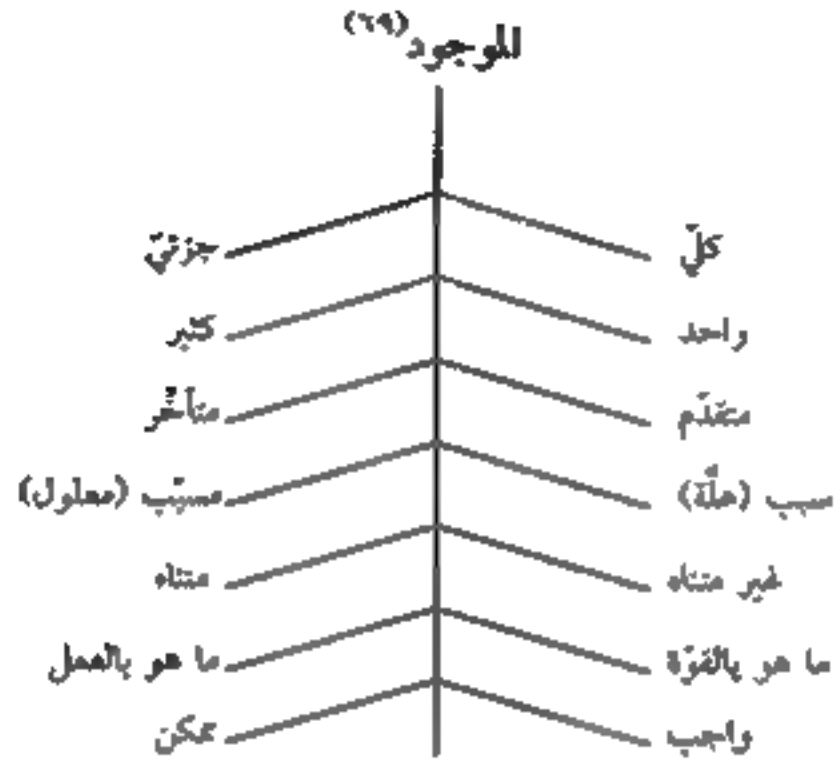
١ - إفراد المصطلحات وفقاً للمواد وفرزها ضمن حقول معنوية موحّدة. فهناك المبطل في مفرداته ومركباته، في جزئياته وكتّياته، في ألفاظه ومعانيه ومقولاته، في قصاياه وأقيسه وبراهينه. وهناك الإلهيات وعوالمها العالية والسعلية، الجوهرية والجسمانية، الهولانية والصورانية، الواحديّة والمتكثّرة، العلوية والمعلولة، الواجب فيها الله والممكنة ما دونه، مع ما يستجعبها من أوصاف وطبائع وميول ووظائف وعَايات وهناك أخيراً لطبيعيّات التي تمكس ألفاظها ومعانيها الوجه الآخر لعالم الإلهيات، عنينا طبائع الحركة وأقسامها ولواحقها من المكان والمقدار، وأقسام النفس ودراكانها وحواشها ومدرجاتها، مصافّ إليها العقل بشقيه العملي والنظري، وبيعه الإنسان المتفعل والإلهي المتعال

● مثال جامع مستل من ألفاظ المنطق

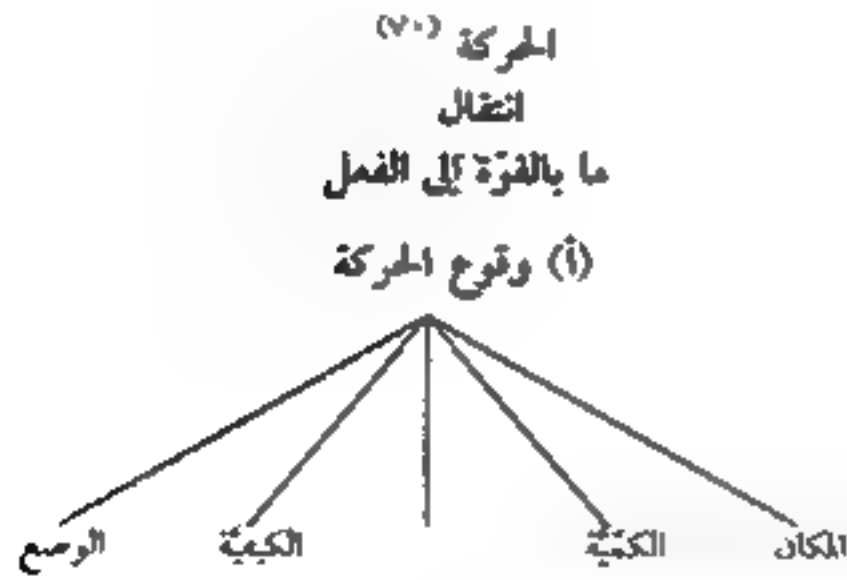


(٦٨) الغرالي، معاصد الملائكة، تحقيق سلمان ديب، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، ١٩٦٠، المجلد الأول. المبطل من ٥٧ إلى ٦٥

● مثال جامع مسئل من ألفاظ الإلهيات

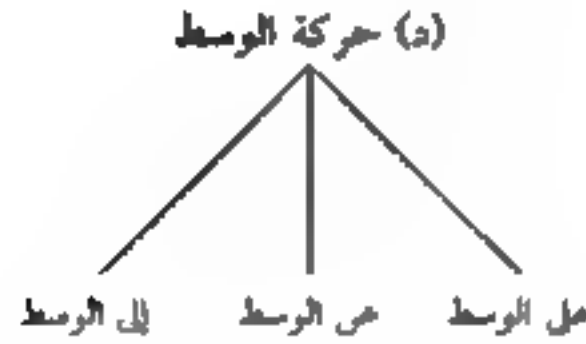
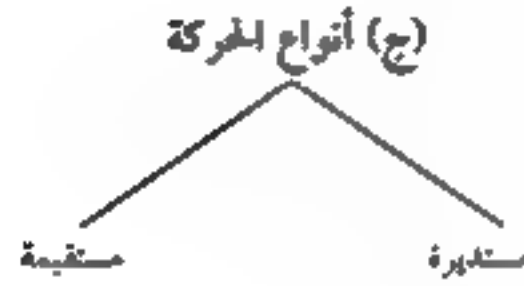
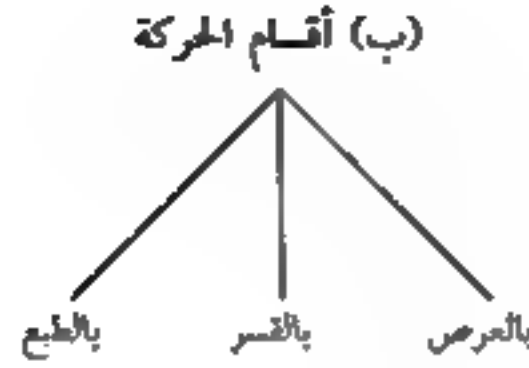


● مثال جامع مسئل من ألفاظ الطبيعيات



(٦٩) المرجع السابق، الفن الثاني، الإلهيات، ص ١٧٤ - ٢٠٧ .

(٧٠) المرجع السابق، ص ٣٠٤ - ٣١١ .



٢ - ضبط تدرجات معاني الألفاظ وفقاً لوظائفها: مثل البحث في النفس ومراتبها، وتحديد وظيفة كل مرتبة ووسيلة إدراك، حسيّة كانت أم عقلية، على اختلاف طبائعها وإمكاناتها. بذلك نتعرف على كلّ لفظ محدود المعنوية والمعلية. فالنفس الإنسانية قوة عاقلة، عالمة وعاملة، تعمل بواسطة الحواس والعقل في إدراكاتها. هنا يحدّد الغزالي دور كلّ حاسة مع بيان

وظائفها حسبما وردت متلوجة لدى الفلاسفة. كذلك يحتد مراتب «عملية المعرفة» وما يقابلها من حالات عقلية^(٧١). ومجموعة الألفاظ هذه باتت تشكل أنموذجاً معرفياً تعليدياً، يستعمل كلُّ منها للدلالة على هذه المرحلة أو تلك من العلم والتعلم، تضاف إليها مختلف وظائفها مفردة ومجموعة

٣- الجمع في التحديد بين مدلولات الألفاظ على ازدواجية المعاني بين مجرد ومحسوس، بين ظاهر وباطن، بين حقيقة ومجاز. وهو طرح لعظمي يحصر المعاني الفلسفية بكلِّ دقائقها وأبعادها عند القدماء والمحدثين، ويسهل ذات استعمالها تحديداً وحصرًا. فالموجود مثلاً كليّ وجزئيّ، والمعنى المستنى كلياً وجوده في الأذهان لا في الأعيان. وبعد تحليل العلاقة بين الإنسان الشخصي والإنسان الكليّ، يضيف العزالي «فليس في الوجود الخارج إنسان كليّ. وأمّا حقيقة الإنسانية فهي موجودة في الأعيان والأذهان جميعاً»^(٧٢) إنها لغة امتلكت قدراتها في ضوء امتلاكها المدلولات الفلسفية حيث يتم التداخل والتفاعل بينها.

بيان لمتبج هذه الأطر اللفظية من تحديدات وتعريفات ورسوم، في ضوء هذه المادح، أن تطوّراً اكتشف معالم ترسيخ المصطلح الفلسفي العربي من ناحيتي الكم والكيف.

- فمن حيث الكم تكامل عدد الألفاظ العربية المرادفة لتلك اليونانية. فتكاثر إلى حدّ نأدية المعاني الفلسفية سمجها. ثم فرزت هذه الألفاظ وفق لمواضيع العلوم، ولموادها، ولصانها العامة والقياسية، حسب التقسيم الذي وضعه الفارابي.

- ومن حيث الكيف بُنيت الألفاظ حتى باتت أصولاً وأنها مصدرة لسائر الاشتغافات، إلى أن فُقدت الألفاظ الأعجمية المثولة تدريجاً لتحلّ مكانها مصطلحات عربية خالصة. فكان أن ولدت معها لغة فلسفية خاصة، تاهت لغة الحويز لتؤتي دورها في تطوير عالم الفكر العربي. وهذا الأمر دفع

(٧١) المرجع السابق، ص ٣٤٦، ٣٦٤

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٧.

بعض الفلاسفة والكلاميين والعلماء إلى تخصيص فهارس ومعالجم جامعة للمعاني في معظم أبعادها، والتي سجلت حصائصها لاحقاً.

بانت الفلسفة الناطقة بالعربية تستعمل إذا لغتها بغاية الإتقان والمرونة، نتيجة التحرية العفوية التي اكتسقت الشروحات والتعليقات على كتب اليونانيين، والتي نلبس نجربهم الحسية التي تميزوا بها^(٧٣). فكانت المعاني تخرج عندهم من الأحصن إلى الأعم، ومن الأعم إلى العام، ومن العام إلى الأشمل، محيطاً بكل دقائق التحليلات الطبيعية منها، والمنطقية، والعلمية، والإلهية.

والمُلفت هنا أننا نجد هذا الطرح اللعوي، في سائر العلوم العربية، الممهرة بطابع ديني - فكري، كالكلام والفقه والتصوف. فتساءل أحياناً: هل أثرت منهجية الفلاسفة على مسار أبحاث هذه العلوم أم أن العكس هو الذي حصل؟ أمّا الراجح وقتذاك فكان طغيان المشكلة اللعوية عند هؤلاء جميعاً إذ كانوا في صدد لتمهيد لإنشاء علوم دينية - فكرية جديدة. ومنعاً لكل التباس قد يحصل في مرحلة التكوين نظراً إلى تداخل هذه العلوم واحكامها، درجوا على تصدير أبحاثهم وفصول كتبهم بمجموعة من التعريفات الممهدة لطرق بحث الموضوع المعالج وهو يهتج بخول الدارس أخذ اللفظ الواحد على مستويات وأبعاد ومناحي عدة حسب وجهة استعماله. فلفظة «الجوهر» مثلاً، والتي تعني المعدن لغة، وردت عند الفلاسفة في المطلق على أنها مقولة «ليست في موضوع ولا تُحمل على موضوع» وفي الماورائيات فهموها «ماهية» المراد والكل وعند المتكلمين اعتُبر «الجوهر» هو ما ليس في محل ويحتمل الأحوال والكميات. أمّا الطبيعيون فعرّفوه بالجزء الذي لا يتجزأ، والذي تبناه الباقلاني كلامياً وكونياً.

هناك إذاً موادج منهجية - لغوية أمست ظاهرة متبعة عند هؤلاء العلماء قبل

(٧٣) يقول ماسبيون في إحدى محاضراته حول الاصطلاح الفلسفي «إن تعدد اللغة العربية الفلسفية تبك في عهد الفارابي خط وقام في وقته المصطلح العلمي الصحيح. أمّا أنه بعد أخذوا طرقاً مختلفة

راجع «محاضرات في تاريخ الاصطلاحات العلمية العربية - القاهرة، ١٩١٢ - ١٩١٣،
مصدر أ. مذكور. تحقيق رجب الخضير، المعهد العلمي العربي للآثار الشرفية
بالقاهرة، ص ٦

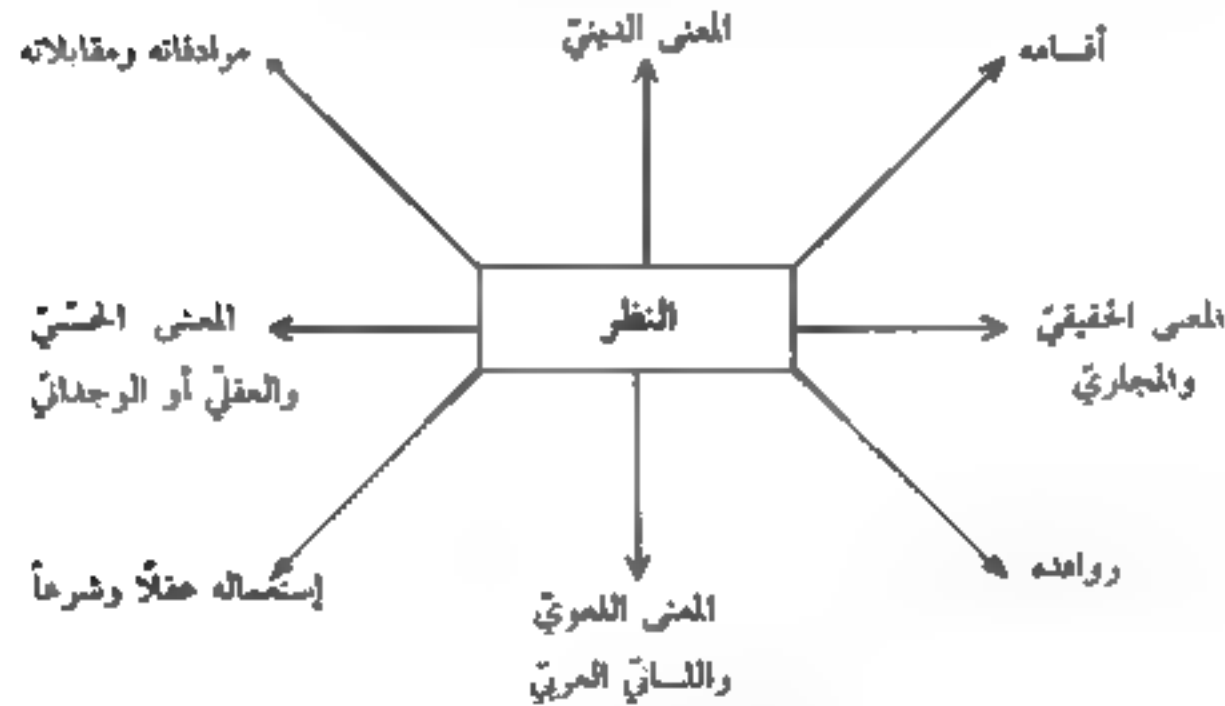
ولوح أنحائهم أو ضمنتها، عدا عن تخصيص بعضهم فهارس لفظية جامعة للمعاني في معظم مصاصينها وأبعادها.

(ب) في علم الكلام

* أنموذج مسئّل من تعريفات الكلاميين. «شرح الأصول الخمسة» للفاضي عبد الجبار بن أحمد (٣٢٥-٤١٤ هـ).

طُبع منهج عبد الجبار، في تحليله لمختلف أصول المعتزلة، باتّباع سنوك لمعوي تمهيدتي تميّز بالآتي:

١ - الطرح لللفظي - اللفظي قبل طرق المسألة: وهو طرح يُبرز تأثير البحث البيانيّ على مسار البحث الكلاميّ، والذي انعكس عنه في سائر فصول الشرح ومواضعه. مثال ذلك مفهوم النظر المعروف على مستوياته كقّة، في مطمح «مسألة الواجبات»،^(٧٤) على البحر التالي:



(٧٤) الفاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطعة الأولى، ١٩٦٥، ص ٤٣ وما يليها.

٢ - ربط المفاهيم الكلامية بالمسائل اللفظية - النظر وعلاقته بمعرفة الله (الضرورة والملاحظة)، العلاقة بين النظر والتكليف، معرفة الله بالنظر واجبة^(٧٥)

٣ - مواقف مختلف الفرق من المفهوم وأبعاده. مثل مخالفة أصحاب المعارف والإلهام والطبع «من أن النظر في طريق معرفة الله ليس معصوداً لذاته»^(٧٦)، أو ما ينبغي النظر فيه على طريقة أبي الهذيل^(٧٧).

وهناك بشكل أحسن، كتاب «المواقف في علم الكلام» للإيجي (٦٨٠ - ٧٥٦ هـ) الذي جمع فيه أبرز مسائل الفلاسفة والمتكلمين ومصطلحاتهم حتى عصره، وتداخلهما على طريقة المتأخرين.

(ج) في علم الفقه

* أنموذج مستل من تعريفات الفقهاء: «المستصنى في علم الأصول» للغزالي.

يُبرر الغزالي في تقديم كتابه واقع التشابك الحاصل بين النحو والفقه، مشيراً إلى أهمية العودة إلى الأصول النحوية بعين الوقوف على معاني الأصول الفقهية. يقول في هذا الصدد: «حملت تحت اللغة والنحو بعض الأصوليين على مرجح جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جُملاً هي من علم النحو خاصة»^(٧٨) ولم يكن من المستغرب أن يطرح في القطب الثالث من تحت عنوان «في كيفية استثمار الأحكام من مشرعات الأصول»، والذي يعتبره «عمدة علم الأصول»، كيفية دلالة اللفظ على الحكم بثلاثة وجوه. بصيغته ومنطومه (المنطوم)، بمحواه ومفهومه (المفهوم)، بمعناه ومعنونه (المعقول) (المعقول)^(٧٩) لذا فقد خصّ مقدمة أول فونه الثلاث «في المنطوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللفظ والوضع» للبحث إجمالاً في مدأ اللغات، وهي

(٧٥) المرجع السابق، ص ٥١ - ٥٤، ٥٦ - ٥٧، ٦٤ - ٦٧.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٧٨) الغزالي المستصنى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، الجزء الأول، ص ١٠.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٣١٦.

طبيعة الأسماء اللغوية والعرفية والشرعية، وفي طبيعة الألفاظ المحققة والمحدرة وكيفية تأديتها المعاني^(٨٠).

هذه الالتفاتة المتواصلة إلى المنحى اللغوي، جعلت الغزالي تتعقب المواضع الدعوية أو طريق دلالة الألفاظ على المعاني، وتتخذها مدخلا للمواد إلى شرح الأصول الفقهية فهو إذا أراد حدّ أصول الفقه، أو معرفه أدلة الأحكام، رأى لزاماً عليه الوقف أولاً عند طسعة الحدّ الذي يشتمل على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل ولحكم، وبعد ما يستتبعه ثانياً من «معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالظرف فلا بدّ من معرفة الظرف»^(٨١).

بدلت يتداخل المنة بعلمي المنطق والنحو معاً، إذ الحدّ مثل البرهان يُعتبر من جرئيات العلوم النظرية فإدراك الأمور يكون. إمّا في إدراك الدوات المفردة أو معرفة المعردات، وهو يسمّى «تصوّراً» في المنطق، وإمّا في إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات أو معرفة النسبة الحبرية، وهو يسمّى «تصديقاً» عند الماسطقة. هكذا، يقول الغزالي، «سمّى بعض علمائنا الأول معرفة والثاني علماً تأسيّاً بقول الحجة في قولهم المعرفة تتعدّى إلى معقول واحد إذ تقول عرفت زيداً والظنّ يتعدّى إلى مفعولين إذ تقول ظننت زيداً عالماً... فنقول الآن إنّ الإدراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أو هي التصوّر والتصديق»^(٨٢) وجرياً على عادة الجدليين - الأرسطيين، قسم الغزالي دراسة الحدّ إلى قواعده عدة. وهي ستة: في كيفية ورود الحدّ حواشياً من سؤال - طلب، وفي صفات الحدّ، وفي حقيفة الحدّ، وفي طريق اقتصاص الحدّ، وفي حصر مداخل الحلّ في الحدود، وفي ما لا يمكن حله من المعاني^(٨٣).

(د) في علم التصوّف

* أسودح مسئّل من تعريفات المتصوّفين «التمرّف لمنهّب أهل التصوّف»^(٨٤) للكلامادي (٣٨٠هـ - ٩٩٠م). إنّ تعريفات أهل التصوّف تختلف إلى حدّ بعيد عن تلك المستعملة في العلوم المكرية. فالقوارق لا تظال فقط المصامير والأبعاد

(٨٠) المرجع السابق، ص ٣١٧ وما يليها.

(٨١) المرجع السابق، ص ٩.

(٨٢) المرجع السابق، ص ١١.

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٢ - ٢١.

المعصوية، إنما المذاهب بحد ذاتها. لذا لم تطرّق الكلامي إلى مذاهب المتصوّفين مفرقة، إنما ألمح من خلال عنوان كتابه «التعرّف لمذهب أهل التصوّف» أنّه مذهب واحد وإن تلوّنت طرقه بألوان فحارب أصحابه المختلفة^(٨٤) وهذا التوحيد أصفى على التعريفات الصوفية طابعاً جامعاً، لمختلف الأقاويل، حول وحدة الحقيقة. أمّا كيفية التعرّف عليهم، وعلى طرقهم، ومقاماتهم وأحوالهم واصطلاحاتهم، فقد أتت على النحو التالي:

- ١ - المرح بين تعريفات متصوّفين مختلفي الاتجاهات للدلالة على اجتماعهم حول المعاني عيها مثل إيراده في معرفة الله أقوالاً للوري، ولا بن عطاء، وللجيد، ولعص كبراء المشايخ، ولأبي بكر السيّك...^(٨٥)
- ٢ - العودة إلى القرآن وأقاويل الأئمة في أمور الرؤية، والفكرة، والاستطاعة، والجبر، والأصلح، والوعد والوعيد، والشعاعة، والتكليف، ومعرفة الله. فمعاني هذه الألفاظ بقيت دينيّة المسحى، تدكرنا مأوئل الكلاميين من السلفيين^(٨٦).
- ٣ - إتباع الأسلوب الروائي من أجل تثبيت معاني المقامات، والأحوال، والطرق المتشعة في تجسيدها، عدا الركوز إلى الوحدات والأبيات الشعرية في بلورتها. مثل تعريف التوكل، والرضا، والذكر، والأنس، والقرب، والاتصال...^(٨٧)
- ٤ - إبراز فريدة المعاني الصوفية، وإظهارها نتاج تجربة شعور لا منطق أو برهان، على حدّ قول أحد أهل المعرفة
لم يسق بيني وبين الحقّ تبياني ولا دليل ولا آيات برهاني
هذا وجودي وتشريحي ومعتقدي هذا توحيّد توحيد وإيماني^(٨٨)

(٨٤) أبو بكر محمد الكلامي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق عبد السلام محمود وحه

معد الثاني سرور، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٢٥، ٩١

(٨٥) المرجع السابق، ص ٦٣-٦٦ .

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٢-٦٦ .

(٨٧) المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠٨ .

(٨٨) المرجع السابق، ص ٦٤-٦٥ .

فالسالك عارف وإن كان جاهلاً، إذ «العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بناتها»^(٨٩). فلنأخذ مثلاً معنى التجريد، نجده محوًراً فقط نحو حالة الصوفي الذي عليه «أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، ويبطنه عن الأعواص، وهو ألا يأخذ من عَرَص الدنيا شيئاً، ولا يطلب على ما ترك منها عوضاً من عاجل ولا أجل»^(٩٠). وكذلك معنى القين الذي نشأ المرالي في صحابه الصوفي، إذ هو «ما علمته القلوب»، وما يأتي يُعيد «المكاشفة»^(٩١).

(هـ) في العلوم مجتمعة

* أسودج مسئّل من تعريفات العلماء: «كتاب مفاتيح العلوم» للحوارزمي الكاتب (المتوفى ٣٨٧هـ - ٩٩٧م) وهو يدكرنا في قسم منه كتاب «إحصاء العلوم» لفارابي^(٩٢). وقد جعله الحوارزمي مقاليتين: الأولى تناول فيها علوم الشريعة وما نجم عنها من فقه وكلام وعلوم لسانية، وعلوم يونانية دخيلة تطرّق فيها إلى الفلسفة والمنطق من ناحية وإلى العلوم العددية والطبيعية من ناحية ثانية^(٩٣).

عندما كانت هذه العلوم رائجة على قدر كبير من التمتع، رأى الحوارزمي أن يحدّد أصولها، ومواقفها، وأبرز معاني ألفاظها الأساسية، لتكون دليلاً يستعمله المطالع عليها. وقد دمج في دراستها طريقتي العرض المعنوي والتعريف اللطفي معاً.

١ - في الفقه: حدّد مثلاً الأصول المختلف حولها وهي: «القياس» (قياس حنة وقياس ثبه)، «الاستحسان»، «الاستصلاح»، رابطاً إياها بمدارسها. عدا عن تعريفه مفومات الفقه من طهارة، وصوم، وصلاة، وزكاة وسائر الفرائض^(٩٤).

(٨٩) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٩٠) المرجع السابق، ص ١١١.

(٩١) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٩٢) يتطرّق الفارابي في كتابه هذا إلى القسم المتعلّق بالعلوم الإنسانية واللسانية والدينية دون توسّع في العلوم العددية والطبيعية. راجع فهرس الكتاب فتجد فصولاً خمسة تخصّص: علم اللسان - علم المطق - علم التعالم (العدد - الهندسة - المناظر - النجوم - الموسيقى) - العلم الطبيعي والعلوم الإلهية - العلم المنهجي وعلم الفقه وعلم الكلام.

(٩٣) الحوارزمي، كتاب مفاتيح العلوم، إداره الطباعة المصرية، ١٣٤٢ هـ، ص ٤ - ٥.

(٩٤) المرجع السابق، ص ٨ - ٦.

٢ - في الكلام: أدرج مواضع متكلمي الإسلام، مبرزًا أتهات معاداتهم الممروحة بالمعاني الفلسفية (كما كانت الحال عند متأخريهم). مثل: الشيء، المعدوم، الموجود، القديم، المحدث، الأولي، الجوهر، أيس، ليس، الذات، الطفرة، الرجعة، التحكيم. كذلك حدد أسماء أرباب آرائهم ومذاهبهم^(٩٥).

٣ في الفلسفة: توقّف عند موادها وصناعاتها بجزئيتها النظريّة والعملية ثم حصّص فصلًا أسمائه^(٩٦) هي ألفاظ يكثر ذكرها في الفلسفة وفي كتبها، أورد فيه تعاريف أبرزها على طريقة الكندي في «رسالة حدود الأشياء ورسومها» مثل الهولي، العناصر الأربعة، الكيفيات الأولى، المكان، الخلاء، الرمان، الحواس الخمس، الاستحالة، الإرادة، العالم، الكيان، النواميس^(٩٦). وتوقّف بعدها عند ألفاظ المسطق الأساسية من مقولات، وقضايا، وأقيسة، وبراهين، ومواضع جدلية، ومعالطات سوفسطائية^(٩٧).

هذه المادح اللغوية في الفلسفة وسائر العلوم، وكتبها رسائل ومصنفات جمعت فيها ألفاظ العلوم الدينية والمكرية والصوفية. وهي تبين كيف كانت الإشكالية اللغوية تشغلهم إلى حدّ إفرادهم قواميس ومعاجم خاصة بهذه الاصطلاحات والمصطلحات، أصيلة كانت أم دخيلة. وهي تعكس مرحلة فكرية مضجت فيها بنية الجملة الفلسفية مكونة من ألفاظها الخاصة بها، إلى حدّ التشابه بين التسميات على اختلاف المضامين.

٢- الطرح اللغوي المفهرس

إذا كان القصد الرئيس من تأليف المعاجم والموسوعات اللغوية حراسة العربية من تشويش أهل البدع اللسانية، فإنّ القصد من وضع فهارس ومعاجم فلسفية أتى تبيّنًا للغة أهل الفلسفة الذين شقّوا خطأ فكريًا ولغويًا خاصًا بهم. ولا مستطع أن نذكر أنّ هذا النوع من الطرح اللغوي أبرز عملية هضم المعاني اليونانية، والتعبير

(٩٥) المرجع السابق، ص ١٧-١٩.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٩.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٨٥-٩٢.

عنها بلغة عربية فريدة أعطاها بُعدًا مجليًا إستوحي الفلاسفة رتعا لعنهم الرهابة
- الحدلبة من لغة العاقمة، لكنهم صاعوها منطقيًا وصبعوها بطابع ذهني حتى
استحالت مفاهيم متكاملة تعبر عن ركائز المعرفة وتفرعاتها. والأمر المُنصف هو
بعض هذه اللغة متداخلة باستمرار مع أصولها وسجوها من جهة، ومع علوم نقلتها
أخرى كاللغة والكلام من جهة ثانية، إلى أن أضحي لكل مدرسة فكرية قاموسها
الخاص وألفاظها ومدلولاتها دومًا عربية اللسان سامية الجردان

أما إذا تتبعنا هذا النوع من الفهارس والرسائل أو الكتب، وجدنا أن ما يؤخذها
صفات لفظية خاصة وعامة تعكس طبيعة مفهوم أصحابها للحدّ والرسم والتعريف
في آن معًا. فإذا كان الحدّ (Terme) هو «قول دالّ على ماهية الشيء»^(٩٨)، أي
على كمال وجوده الذاتي، جمع التحديد (Détermination) حواضه - أي جنسه
ونوعه - مع فصله أو عرّضه العام؛ أما الرسم (Definition descriptive) فيكتفي فيه
بخواص الشيء العامة وأعراضه البينة. يقول ابن سينا: «وأما إذا عُرّف الشيء بقول
مؤلف من أعراضه وحواضه التي تختص بجملة بالاجتماع فقد عُرّف ذلك الشيء
برسمه... ويجب أن يكون الرسم بحواض وأعراض بيّنة للشيء؛ فإنّ من عرّف
المثلث بأنه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه إلّا للمهندسين»^(٩٩)
أما التعريف الحقيقي بسوع خاص (Definition réelle) فهو للدلالة على الأشياء تارة
بالحدّ وطورًا بالرسم، متوحيًا بالدقة والإيجاز، متعاشيًا الألفاظ المجازية
ولمستعارة أو الغريبة^(١٠٠) لكن الغاية المشودة، وإن اختلفت ظاهريًا، فإنّ
مفكرّي العرب أجمعوا فيها على هداية الباحثين في مصمار هذه العلوم،

(٩٨) ابن سينا، الإشارات والنبهات، القسم الأول، ص ٢٤٩

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٥٥-٢٥٧.

(١٠٠) دمج الأمدّي في الحدّ معيّن الرسم والتعريف، مفتيًا يّناه إلى ثلاثة أنواع. الحدّ الحقيقي
الذي هو «عبارة عن ما يقع تمييزًا للشيء عن غيره بذاتيته؛ فإن كان مع ذكر جميع الذاتات
العامة والخاصة فنام كحدّ الإنسان بأنّه الحيوان الناطق؛ وإلّا ملقصر كحدّ الإنسان بأنّه
الجوهر الناطق أو الناطق عطف. وأما للرسمي فعبارة عن ما يميّز الشيء عن غيره بتمييز
غير ذاتي. ونماه وقصانه كتمام الحدّ الحقيقي ومعناه. وأما اللفظي، فمصدره عن ما
فيه شرح دلالة اسم على معناه...»

راجع كتاب التبيين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تحقيق عبد الأمير الأعظم، دار
المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٥٤-٥٥.

ومساعدتهم على كيفية استعمال ألفاظها بدقة العالم وإيضاح المبين لخصائص علمه.

وإذا نتج هذا النوع من الكتب أو الرسائل - الفهارس، وقعنا فيها على صفات جامعه لمضامين ألفاظها، عسانا نُبرز قولها عند التعرّض لكلّ منها على انفراد. وتتلخّص هذه الصفات على النحو التالي:

١ - إنّ مرحلة تدوين الألفاظ نقلاً أو شرحاً جزئياً، تطوّرت واكتملت إلى حدّ ما من خلال تعريفات هذه الرسائل والكتب وشروحاتها على الألفاظ، إذ أنت أكثر تعمّقاً وشموليّة.

٢ - لم يرد تصنيف هذه الألفاظ تبعاً لموادّها وعلومها المختلفة فهي، وإن جاءت مجتمعة شكلاً، بقيت مشتتة بعض الشيء. يعود ذلك ربّما إلى تداخل موادّ الفلسفة، سيّما بين المنطقيات والنفسانيات والإلهيات مدموجة مع الطبيعيات.

٣ - عدم التوازن بين مصمّون تعريف وآخر. فمنها المفتصّب، ومنها المطوّل المفصّل إلى جرتياته؛ منها الحدّ ومنها الرسم؛ منها العام ومنها الخاص.

٤ - تداخل ألفاظ الموادّ إلى حدّ شمولها العلوم القلبية والعقلية، الفلسفة والكلام، الفقه والتصوّف. ممّا يشير إلى تداخل علومها بالذات، سيّما عند المتأخّرين من العلماء.

٥ - تكامل هذه الكتب بفهارسها، حيث قدّم كلّ منها نوعين من الألفاظ: منها المشتركة بينها، ومنها الخاصّة بكلّ علم على انفراد.

وقد اخترنا بعض النماذج المتنوّعة المختلطة الألفاظ، والتي نجّد هذا الحطّ اللغوي - المعجمي. وهي تُعتمد اليوم مصادر رئيسة للدلالة على أمّهات الألفاظ لني استعمالها مفكّرو العرب وعلمائهم: في شرح الفكر اليونانيّ وتطويره، تحت تأثير مسلكي اللسان العربيّ العامّي واللغة القرآنيّة الخاصّة (الأنفين الذكر) من جهة، وني تحديد مسائل علومهم الأصيلة وألفاظها حيث تميّزت عن الأولى وبقيت صافية لم تخالطها العلوم الدخيلة ومعانيها من جهة ثانية. ممّا دفعنا إلى إيراد نماذج محتله عنها من الفلسفة والعلوم الإسلاميّة معاً.

• رسالة في حدود الأشياء ورسومها للكندي

يصح أيضًا إدراج هذه الرسالة، التي حللنا مضمونها اللغوي المبهني سابقًا، ضمن هذا الطرح اللغوي - المعهوس، لكن بصيغه المتأرجحة العامة. فقد عانت عنها المقدمة العلمية التي كان العلامه يعرضون فيها ترانته وضع التحديدات، وكذلك المنهجية أو طريقة التعريف كما سوردنا عنهم. وقد نامل الكندي فيها مع مصطلحات المترجمين والنقلة التي أسهم في بلورتها، دون لدقه أو الوضوح اللذين سيطلعان تحديدات المعكرين اللاحقين. لكنها نطل من أولى المحاولات اللغوية - الفلسفية لوضع فهرس جامع لأبرز المصطلحات الفلسفية بالعربية حتى عصره.

• كتاب الحدود لابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)^(١٠١)

يُبرر فيه ابن سينا المشككة اللغوية التي كان يتصدى لها في زمانه، وهي تنلخص في كيفية التحديد، وصعوبة الوصول إليه، طالما هو يقتضي عملية تركيب وتأليف بين متفرعات الأشياء. إنه يأتي نتاج عملية استقرائية - تحليلية تفصل وتركب بين الموجودات في الدرجة الأولى، لتصل إلى التصنيف الفصلي والنوعي، كي يأتي الحد جامعًا لها في ضوء الجنس الأقرب والأبعد. يقول ابن سينا معرفًا الحدود الحقيقية: «الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أن تكون دالة على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الداتي حتى لا يشذ من لمحمولات الداتية شيء إلا وهو مضمّن فيه إما بالفعل وإما بالقوة»^(١٠٢). وهذا

(١٠١) هناك كتاب اعبرون الحكمة لابن سينا أيضًا، والذي يضم فيه «كتاب الحدود» هذا لكنه يشتمل على الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، متصيًا الماهي العامة في هذه الأقسام دون تفصيلات لكن منهجية تختلف، إذ تفي غايته للتعليم المدرسي؛ فلا يقتصر على التحديدات، إنما يتجاوزها إلى مضامين كل علم حكيم.

في المنطقيات تعريف اللفظ، واللفظ المعرد، واللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة كذلك تعريف الاسم، والكلمة، والقول، والعطفية والقياس بأنواعها وفي الطبيعيات شرح للأبعاد، والجهات، وطبائع الأجسام، والحلاء، والجوهر الفرد، والرمز، ومبادئ الحركة. وفي الإلهيات طرح لاحكام الهولي، والصورة، وإثبات العوي، وأحكام العمل والمعلولات، والوجود وبيان اتصاله إلى الجوهر والعرض

(١٠٢) كتاب الحدود، ابن سينا، تحقيق أملي مارية جواشون، مشوراب المعهد العلمي العربي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٣.

تُطرح مشكلة ما أُسَمِّي عند فلاسفة العرب «الصادق»، أي مطابقة ما في الأذهان ما يورثها في الأعيان. هل يؤمن التحديد هذه الصدقية؟ يرى ابن سينا أنَّ هذه المطابقة هي مقصد الحكماء أنفسهم، إذ يريدون من التحديد أن ترتسم في العس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة^(١٠٣). إنها الغاية القصوى من التحديد الذي هو تمييز، «حتى قيل لا يُقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني دون الصوري»^(١٠٤).

هذه الدقة التمييزية في التحديد، دفعت بابن سينا إلى التحذير من الأخطاء التي يمكن الوقوع فيها عند وضع مثل هذا التحديد. وهي أخطاء تطال الجنس والفصل وما هو مشترك بينهما.

- في الجنس يجب وضع الجنس الأقرب ليصن جميع الذاتيات، وعدم المرج بين الجنس الأقرب والأبعد، وتحصيل جميع الفصول المقومة للمحدود لتساويها. ففي الحدود الناقصة يقع التخصيص عند وضع الفصل مكان الجنس، أو المافة أو الملكة أو الاسم المتعار مكانه^(١٠٥).

- ومن جهة الفصل يجب عدم أحد اللوارم مكان الذاتيات، أو اعتبار الانفعالات نصولاً، أو الأعراض نصولاً للجواهر^(١٠٦).

- أمَّا القوانين المشتركة «فمثل أن يعرف الشيء بما هو أحفى منه... أو بما هو مساوٍ له في المعرفة أو متأخر عنه»^(١٠٧).

بعد هذه الايضاحات، جمع ابن سينا في الكتاب تعريفات وحدوداً لمعظم ألفاظ الطبيعة والماورائيات، مغفلاً مجموعة الألفاظ المطفقة التي اعتدنا على لوقوع عليها عند، هي مصنفات الشروحات والتعليقات، كالشعاع والإشارات والسجاة فما هي خصائص هذه الألفاظ؟ وما المنهجية التي اتبعها في إبراز طابعها ومضامينها من خلال حدودها؟

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٤

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٥

(١٠٥) المرجع السابق، ص ٦ - ٨ .

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٨ - ٩ .

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٩ .

١ - تعريفات تتداخل في لفظها الواحد تقسيمات ودلالات مختلفة تشير إلى أنواعه وطبائعه ذلك مثل حدّ «العقل» على أنّه «اسم مشترك لمعان عدّة» أولاً، ثمّ الانتقال إلى «الذي يدلّ عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معاني» (١٠٨)، ثمّ التطرّق إلى قوى العقل النظريّ بنوع خاصّ (١٠٩).

٢ - تعريفات جامعة ومقارنة لأكثر من لفظ نظراً إلى تداخل المواضيع أصلاً مثل ذلك تشامك قوتي النفس والعقل. فالنفس جوهر محرّك للجسم فبالاحتياز عن مبدأ مطلق أي عمليّ بالمعل أو بالقوّة... ويقال العقل الكلّي وعقل الكلّ والنفس الكلّي ونفس الكلّ... (١٠٩).

٣ - التحديد على درجات مختلفة تطال طبائع الموجودات وتدرجاتها. والصورة مثلاً «اسم مشترك يقال على معاني: على النوع وعلى كلّ ماهية لشيء كيف كان، وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاً ثانويّ، وعلى الحقيقة التي تقوم المحلّ الذي لها، وعلى الحقيقة التي تقوم النوع» (١١٠).

٤ - التحديد النظريّ في المطلقات، وتطبيقه عملياً على جزئياته، مثل لفظ «الطبيعة» فإن سبباً يُمرد المنقطع الأول لحدّ الطبيعة بعامة، والمقطع لثاني يعيش فيه عن استعماله إذ «يقال الطبيعة للعصر، وللصورة الذاتية، وللحركة التي عن الطبيعة بتشابه الاسم، والأطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المراج وعلى الحرارة العريضة وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية» (١١١). وكذلك القول عن حدّ الجوهر والعرض (١١٢).

٥ - الإبقاء على الطابع الفلسفيّ المحض في التعريفات التي تتعلّق، في جزء منها، بمضامين دينيّة. فتحديد الإبداع، والمخلق، والإحداث، والقُدّم، سم يرد فيه أيّ تلميح للبعد الدينيّ للفظ. وهو دليل على استقلالية المعجم

(١٠٨) المرجع السابق، ص ١١-١٣.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ١٤.

(١١٠) المرجع السابق، ص ١٦.

(١١١) المرجع السابق، ص ٢١.

(١١٢) المرجع السابق، ص ٢٣-٢٥.

الفلسفي بالفاظه ومعانيه الخاصة أيام ابن سينا. فالإبداع مثلاً «اسم مشترك لمفهومي أحدهما تأسس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء». والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط...»^(١١٣). والحق أيضاً «يقال لإفادة وجود كيف كان... وإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان...»^(١١٤).

• كتاب «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين» لسيف الدين الأمدى (١١٥٦-١٢٢٢م)

لم يتطرق الأمدى، في مقدمة الكتاب، إلى تحليل معيّن لطبيعة الألفاظ التي أوردها. كذلك لم يبحث في مشكلة تحديد اللغوي كما فعل ابن سينا في «كتاب الحدود». إنما اقتصر تقديمه على اختيار كتابه هذا قد أتى بآء على طلب مرتضى الله خاصة أمير المؤمنين «بوضع مختصر جامع لشرح معاني الألفاظ المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين، ليكون هداية للمبتدئين وتذكيرة للمتنبهين»^(١١٥). وقد قسم الكتاب إلى فصلين، خصّ الأول لعرض الألفاظ المشهورة وتعدادها، والثاني لشرح معانيها وقد شملت مبادئ المصطلحيات، والطبيعيات، والنفسانيات، والمعرفيات، والإلهيات إلى حد ما؛ لكنها لم تُفرز، إنما غلب عليها طابع التجميع العام وفقاً لمواضيع خاصة. يقول محقق الكتاب في تصديره له إنه «واحد من نوائس كتب التراث العربي الفلسفي... يكشف عن الدور الممتاز الذي قام به الفلاسفة العرب في تطويع المصطلحات الفلسفية على نحو يتجاوز ما فعله غيرهم من القدماء والوسطيين»^(١١٦) أما خصائص الكتاب فعديدة نظراً إلى شموليته، تتوقف عند أبرزها على عاداتنا في الكتب التي حلت طابع تعريفاتها سهجياً.

١ - تأرجع التعريفات بين رسوم خاطفة وتحديثات مطوّلة فاقت معنى اللفظ

(١١٣) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(١١٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

(١٥) الأمدى كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المعامل، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٨.

(١١٦) المرجع السابق، ص ٧.

لتطال مضامينه وطرق استعماله أحياناً. وقد ساعدنا تعريفه «المحت» على استغراء طبيعته عمله المعجمي، إذ قسمه إلى حدّ «حقيقي» يعتبر عن ذاتيات الشيء، وآخر «رسمي» يتناول تمييز الشيء عن غيره بشكل غير ذاتي، وثالث لمعطي يقتصر على شرح دلالة اسم على معناه^(١١٧). فهناك مثلاً مفاهيم التصوّر، والكليّ، والكليات الخمس، والممتنع، والصمير، وأنواع بعض الأنسنة كالخطائي والشعري والمغالطي؛ والحيز، والحلاء، والرمز، والجهة، والحياة، والجسم، والعرض، والخط، والسطح، والعصر، والركن، والإدارة، والعدرة إلخ... جاءت على شاكلة رسوم وتعميمات مجتزأة أو مختصرة. تقابلها مفاهيم تشبعت بتحديداتها إلى حدّ الشرح بالتفريع الثنائي، والإكثار من الأمثلة، وتعداد الوظائف. ذلك مثل تقسيم القضية العامة، بعد تحديد العملية، إلى قضايا شرطية (متصلة ومنعصلة)، وبسيطة، وعدمية، ومعدولة، وموجّهة ومطلقة^(١١٨). كذلك إفراده صفحات طوال للقياس، أحراره، أشكاله، أنواعه، عكسه، وعلاقته بالقضايا...^(١١٩) أمّا النفس فدراستها مطوّلة نظراً إلى كونها أساس الحياة، وإلى تفرّع وظائفها الحسيّة والعقليّة المعرفيّة والإدراكيّة، وإلى علاقتها تالياً بالعقل على درجاته^(١٢٠). وكأنّ التعريفات هنا أصبحت أداة تمهيد رئيسة تلعب دور الأصول نسبةً إلى الفروع. وهي تطابق طبيعتها الغاية المرسومة من وضع الكتاب الذي جاء، كما ذكر الأمدى، «هداية للمبتدئين وتذكرة للمتتهين».

٢ - عدم انتصار التحديدات على صناعة أو مادة واحدة، إنّما محاولة تكييفها وسحبها على أكثر من معنى محدود. إنّها ألعماظ مشتركة أحياناً بين الحكمة والكلام والفقه وقد تعتمد ربّما إيرادها على هذا النحو، للدلالة على ما آلت إليه هذه العلوم من تداخل وتشابك سيّما عند المتأخّرين منهم:

(١١٧) المرجع السابق، ص ٥٤-٥٦.

(١١٨) المرجع السابق، ص ٥٨-٦١.

(١١٩) المرجع السابق، ص ٦٤-٧٨.

(١٢٠) المرجع السابق، ص ٩٤-١٠٨.

- والتسحة في القياس «عبارة عن ما لزم من تسلّم الأقوال المسلّمة لذاتها وقبل اللزوم سُمّي «مطلوباً»^(١٢١) وهي تسميات جاءت عينها على لسان الفقهاء والمتكلّمين كالحوالي الذي أورد في هذا الصدد: «إنّ القول اللازم عند (لقياس) يسمّى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة»^(١٢٢)

- والفراسة «ما يُعبر عنه في اصطلاح الفقهاء بقياس الدلالة وهو معلوم»^(١٢٣)

- وانضاي المتواترة التي أمست مثال صدقية نقل الأخبار، أفحمت بين أنواع انضاي المنطقية كما وردت معاً عند ابن سينا. فهي تدلّ «كلّ قضية أوجب التصديق بها خبر جماعة يؤمّن معهم التواطؤ على الكذب؛ كالعلم بوجود مكة، وبغداد، وبحره»^(١٢٤). كذلك المقبولات منها «كالقضايا المأخوذة من أقوال الأنبياء والمرسلين، والأئمة المهديين»^(١٢٥).

- أمّا العالم «عبارة عن ما هو غير الباري، سبحانه وتعالى، من الموجودات»^(١٢٦).

- وإذا كان الجوهر من معنى فلسفي، فيقابله معنى أتى «على أصول المتكلمين» إذ هو «عبارة عن المتخيّر»^(١٢٧)

٣- الاعتماد على المشاهدات، ودعم النواهد بالأمثلة العامة، نظراً إلى تداخل المحسوس بالمقول، والمشاهد بالمتصور. وهو دليل على بقاء المصطلح الفلسفي عند العرب على مسافة واحدة متما في الأعيان على ما في الأدهان. فلقضايا «مشهورات». أوجب التصديق بها اتفاق الكافة عليها كحسن لشكر، وقبح الكفر، وبحره»^(١٢٨). ومشبّهات. . أوجب التصديق بها

(١٢١) المرجع السابق، ص ٦٤ .

(١٢٢) حوالي، كتاب مبادئ العلم، تحقيق سليمان ديبا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ص ١٢١

(١٢٣) كتاب الشيب، ص ٧٤ .

(١٢٤) المرجع السابق، ص ٧٩

(١٢٥) المرجع السابق، ص ٨١ .

(١٢٦) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠ .

(١٢٧) المرجع السابق، ص ١١٠

(١٢٨) المرجع السابق، ص ٨٠

نحيل كونه من فيل ما سبق من الأقسام، كاعتقادنا أنّ نصرة الأخ عند كونه مقوله مشهورة أخذنا من قول الجمهور^(١٢٩). وهكذا المحتلّات وكلّها فصايا تشير إلى المنحى التجريبيّ الذي اتّخذ المنطق مع العرب، سيّما مع ابن سينا، كما سنحلّله عنده.

٤. الأقسام الطبيعيّة بالمقابلات من الألفاظ، مثل الحركة والسكون، السرعة والبطء، الشدّة والضعف، الرطوبة واليوسة، الكون والمعاد، النموّ والبول إلخ. (١٣٠)

- ٥ - الوقوف على تحديد العلوم في مبادئها، أو في مسائلها، أو في مضامنها:
- «أمّا مبادئ العلوم فهي المقدمات التي بها يُبرهن على تلك العلوم.
 - وأمّا مسائل العلوم فهي القضايا التي تُطلب برهنتها في تلك العلوم.
 - وأمّا العلم الطبيعيّ فعبارة عن العلم الناظر في أحوال الأجسام الطبيعيّة.
 - وأمّا العلم الإلهيّ فعبارة عن العلم الناظر في ذات الإله تعالى وصفاته.
 - وأمّا العلم الكلّيّ فعبارة عن مبادئ سائر العلوم، مبرهنة وغير مبرهنة في عدم ما» (١٣١).

• التعريفات لابن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ)

نقول محقّقة «المعجم الصوفيّ» سعاد الحكيم عن أهميّة ابن عربي، في العمل الموسوعيّ الصوفيّ، إنه. «من جهة يمثّل قفّة تفتح إمكانات التجربة الصوفيّة عبر تطوّرها التاريخيّ. كما إنه، من جهة ثانية، يتمتّع بطاقة عربيّة على خلق للمعردات»^(١٣٢) لكنّها أصرت على مرادة مضامين الألفاظ الصوفيّة، سيّما عند ابن عربي، إذ إنها أتت تمييزاً عن تجارب فاتيّة منهجة عقليّاً.

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٨٤ - ٩٤.

(١٣١) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(١٣٢) سعاد الحكيم، المعجم الصوفيّ، دار مدرّس للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، تعليل، ص ١٧.

إنَّ العناء من وضع ابن عربي هذه «التعريفات» اللفظية لدى أهل التصوف، نكمن في محاولة كشفه عن الغموض الذي اكتنفها، وبخاصة لدى «علماء الرسوم» عند مطالعتهم مصنفات الصوفيين. وهو يؤكد بذلك على أهمية الطرح الدعوي، وجمع ألفاظ لغة مختلف العلوم، وهو موضوع بحثنا هنا. يقول موصفاً عرصه هذا: «أشرت إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية... لما رأيت كثيراً من علماء الرسوم قد سألونا في مطالعات مصنفاتنا، ومصنفات أهل طريقنا مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها يفهم بعضها عن بعض كما جرت عادة كل فن من العلوم»^(١٣٣). أما الطريقة العامة التي اتبعها في هذا التحقيق، فيلخصها بإبراده معاني ألفاظهم دون تطرقه إلى أصولها، إذ إنه أصرب «عن ذكر ما هو مفهوم من ذلك عند كل من ينظر فيه بأول نظرة لما فيه من الاستعارة والتشبيه»^(١٣٤).

ومن أبرز خصائص طريقة ابن عربي في التعريفات نذكر:

١ - نقل المصطلح للصوفي من عالم الحقل الدلالي اللغوي الفلسفي أو الكلامي، إلى الدلالة الباطنية الحقة. إنه «يفصح عما لا نستطيع الكلمة قوله والعقل صبطه والوعي جلاء» كما يقول محقق المحظوظة^(١٣٥). «الحذ الدال مطلقاً على ماهية الشيء مثلاً، والموصول إلى حنسه العالي وموعه وفصله، اكتسب معه بُعداً جديداً، إنه يعبر عن حال الصوفي وعن معاناته في تجاوز البين واليوت، بعية الماء في الله أو التفرّب منه للاتحاد به. إنه «الفصل بينك وبينه»^(١٣٦)، أي بين ذات المريد وذات الله - الزماد - المقولة الذي هو مقدار الحركة عند العلام، وعمل من أعمال الوهم عند المتكلمين، أمسى مع ابن عربي وأهل التصوف ذات معنى وجداني: إنه «السلطان الراجر واعط المحق في قلب المؤمن وهو الداعي»^(١٣٧).

(١٣٣) ابن عربي، التعريفات، تحقيق رفيع المجمع، مجلة الأبحاث، السنة ٣٦، ١٩٨٨، ص ١١.

(٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٥) المرجع السابق، ص ٢٣.

(١٣٦) المرجع السابق، ص ٢٣.

(١٣٧) المرجع السابق، ص ١٧.

٢ - الاكتفاء في التعريف بالرمز والإشارة، دون تطويل أو شرح إلا لما يستحق طرف الصوفية أحياناً. وهذا ما يجعله في مصاميه عامصاً، خيائلاً، سسماً، وجدائياً، بعكس حالة من يعيشه ويرسم حوله عالماً خاصاً به. ذلك مثل تعريف الوجود بأنه «وجدان الحق في الوجه»^(١٣٨) وعلم اليقين «بما أعطاه الدليل»^(١٣٩)، والرمز «النفس الكلية»^(١٤٠)، والمحقق «ماؤك في عبيه»^(١٤١) إلخ. هذا الترميز دفع الكلاباذي إلى اختصار ألقاظ خطاب الصوفية حين أورد قول «بعض المتكلمين لأبي العباس ابن عطاء» ما بالكم أيها المنصوفة قد اشتقتم ألقاظاً اغتربتم بها عن السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد»^(١٤٢).

٣ - طرح بنى لغوية جديدة تنفصل عن البنيان اللغوي المعتاد، إلى حد القطع في المعنى ضمن الجملة الواحدة. فالشريعة مثلاً «عبارة عن الأمر بالالتزام المبودية»^(١٤٣)، والماء «ماء رؤية العبد لمعلمه بقيام الله تعالى على ذلك»^(١٤٤)، والروح «يطلق بإزاء الملفى إلى القلب، علم الغيب على وجه مخصوص»^(١٤٥).

٤ - إيراد أكثر من معنى للفظ الواحد إشارة إلى نسبة عدولاته لدى مختلف المنصوفين. القبض مثلاً «حال الحروف في الوقت، وقيل وارد يرد على القلب بتوجيه إشارة إلى عناب ونأديب، وقيل. أخذ وارد الوقت»^(١٤٦) والستر «كلما شترك عما يُعيبك وقيل عطاء الكون، وقد يكون الوقوف مع العادات، وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال»^(١٤٧) والمكاشفة «تطلق

(١٣٨) المرجع السابق، ص ١٤.

(١٣٩) المرجع السابق، ص ١٥.

(١٤٠) المرجع السابق، ص ١٩.

(١٤١) المرجع السابق، ص ١٧.

(١٤٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص ٨٨.

(١٤٣) ابن عربي، المعراج، ص ١٣.

(١٤٤) المرجع السابق، ص ١٥.

(١٤٥) المرجع السابق، ص ١٦.

(١٤٦) المرجع السابق، ص ١٤.

(١٤٧) المرجع السابق، ص ١٧.

بإراء تحقيق الأمانة بالفهم، وتُطلق بإراء تحقيق زيادة الحال، وتُطلق بإزاء
الإشارة^(١٤٨)

٥ قيام علاقة خفية بين مختلف الألفاظ كونها حالات نفسية متشابهة لبعض
واحدة جامعة لها. فإذا تَمَحَّصنا معظم التعريفات، وجدنا تكرار لفظ «القلب»
فيها، وهو مركز انطلاق السالكين ومحط أنظارهم وغاياتهم فهناك السر،
والحال، والقصص، والمصور، والخاطر، والوارد، والشاهد، والتحرير،
والدهاب، والمحاصرة، والبوادة، والاصطلام، والصمة، والرافعة،
ولنور، واللبث. . . كلها حالات يشارك فيها القلب محلّ العقل، إذ
التصوّف عيش وعمل لا نظر وتدهين.

* «كتاب التعريفات» للحرجاني (١٣٤٠-١٤١٣م)

تظهر تعريفات الحرجاني وكأنها تتويج للحالة اللغوية التي آلت إليها الألفاظ
المكربة والدينية عند العرب في نهاية القرون الوسطى لكننا سنستف من خلالها
أبصّر التمهّصات المكربة التي واكبت تطوّر مدلولاتها، حيث تداخلت العلوم
المتأخّرة مسائل وطرقاً ووسائل تعبير لذلك يان فصل «كتاب التعريفات» في
كوبه أعاد فرز معاني تلك الألفاظ، ضابطاً مرجعية كلّ منها، عدا عن تخصيصه
حيّزاً مهماً لأبرز الفرق والمذاهب، ولمصامير العلوم الإسلامية وعائياتها. من هذا
يجد الباحث نفسه أمام موسوعة معجبة تختصر تاريخية المصطلحات منذ بدايتها
وحثى مبادئها، مع تركيزها على أبرز ما استعمله المفكّرون في مجالي العلوم
الإنسانية والدينية

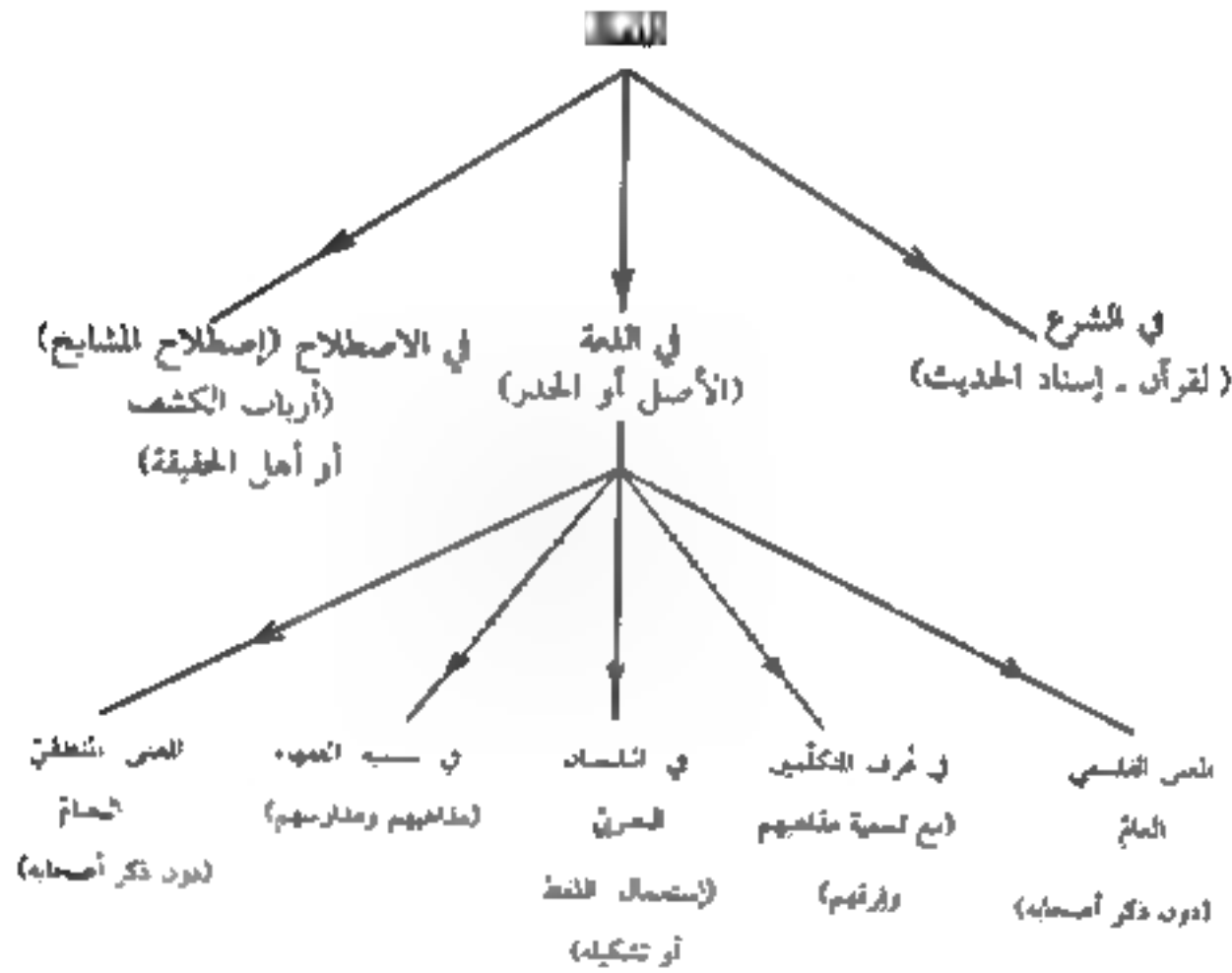
ورداً شتّى الحوص في خصائص هذا المعجم، كان علينا تحليلها على النحو
التالي:

١- شموليته وسعة مواضيعه

إن مرجع التعريف يبقى لعمراً أولاً، ثم يأخذ منحى دلياً أو صطفاً لسانياً عربياً
كما هو مستعمل وتبعاً لكلّ لفظ، يأتي التعريف فقهياً، صوفياً بنوع خاص (لا

(١٤٨) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

سبما وقد وجد الصوفيون في «التعريفات» قاموسهم الجامع، كلاميًا، فلسفيًا،
مذهبيًا. وهو تعريف جامع بين معاني العلوم العقلية والعقلية في آن، مع صفة
نحويته - بانيته واضحة ترافق مضامين معظم الألفاظ. وكأنا بالجرحاني بعيد لنا
حفظ المسالك التي أتبعها ناربح كل لفظ ومصطلح إلى أن احتوى مختلف معديه
العممة هذه، والتي نرسمها شكلًا حسبما وردت بسمياتها في الكتاب على النحو
التالي:



فهذا إذا تعريفات سبقت تبعًا لمختلف العلوم:

- علوم لغوية لسانية وأدبية، مثل: أجزاء الشعر، الأدب، الإدعام، الإدماج،
الاستعارة، الإسناد، الاشتقاق، الإعراب، الإعلال، الملائمة، التابع، التحريد
في البلاغة، الخبر، عطف البيان، الفصاحة، المحاراة، المصاف.

المصاعف^(١٤٩).

- علوم فقهية - أصولية واجتهادية، مثل: أصول الفقه، اصطلاح، أصحاب المرائض، الأعيان، النمشيل، المحترم، خيار الرؤية والتعيين والعيب، الدلالة، الررق، الفساد، قسمة الدين، الكسب^(١٥٠).

- علم الحديث وقواتيته، مثل: الإرسال في الحديث، الإسناد في الحديث، التأويل والتبريل، حديث صحيح وحديث قدسي، حسن من الحديث، حفيضة محمدية^(١٥١).

- علم التصوف أو علم أهل الحقيقة (وهو يُعتبر المرجع الثاني بعد اللغة)، مثل: الإدماج، الاعتبار، الاعتكاف، التجلي، التجريد، التصور، الصبر، الطرب، طاهر الممكنات، العبادة، المرش، المجاهدة، المراقبة، المسامرة، المثلث، المناوئة، الوقفة، اليقين^(١٥٢).

- علم الكلام ومسائله، قيل الاستطاعة، المريضة وأصحاب المرائض، الأمر بالمعروف، أولو الألباب، البدعة، التصديق، البعليل، التنزيه، التواتر، حقائق الأسماء، الدليل والدليل الإلزامي، شواهد الحق، عبارة الحق، الكسب، الكلام، المعجزة^(١٥٣).

- العلوم الفلسفية بما فيها المنطق مثل: الأجسام الطبيعية والمصرية والمختصة، الاستدلال، الاستثاب والاستفهام، الاستقراء، الاسم، الإحصاء، أن يفعل وأن يفعل، البرهان، الجبرني، الجس، الجوهر، الحد، الحدوث، الحركة،

(١٤٩) المرحاني، كتاب الترميمات، مكتبة لبنان، بيروت، طمة ١٩٧٨، ص ١٩، ١٤، ١٣، ١٤، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٤٧، ٥١، ٥٤، ١٠١، ١٥٦، ١٧٤، ٢١٢، ٢٣٢.

مكررة

(١٥٠) المرجع السابق، ص ٢٨ (مكررة للألفاظ الثلاثة الأولى)، ٣٠، ٦٩، ١٠٧، ١٠٩، ١١٥، ١٧٣، ١٨٣، ١٩٣، ٢١٧.

(١٥١) المرجع السابق، ص ١٥، ٣٣، ٥٣، ٧١، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ٩٥.

(١٥٢) المرجع السابق، ص ١٤، ٣٠، ٣١، ٥٣ مكررة، ٦١، ١٣١، ١٣٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٥، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٧٢، ٢٨٠.

(١٥٣) المرجع السابق، ص ١٩، ١٧٢، ٢٨، ٢٧، ٣٦، ٤٤، ٦١، ٦٣، ٧١، ٧٤، ٩٥، ١٠٩، ١٣٥، ١٥١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٣٢.

الحادث، الدلالة اللفظية، السفطة، السكون، العارض للشيء، العرض،
العقل، العقل، القديم، القضية، القوة، القياس، الكل والكلّي، الكون،
الكم، الكيف، مادة الشيء، المواضع، المخيلة، المسلمات، المشترك،
المشكك، المعاني، المعدولة، المقدمة، المقولات، الممنوع والممكن،
النوع، الوجودية^(١٥٤).

٢ - تجاوز مجال التعريف إلى شرح جزئيات الألفاظ وفروعها

- لا يكفي الجرجاني بتعريفات مقتصرة على العموميات، إنما يتطرق إلى شروحات إضافية تواكب مختلف معاني اللفظ في تعرّعاته. ذلك مثل
- تحليله معاني الحد المشترك والتام والناقص، ونبيذ مداه في الشرع^(١٥٥).
- ملاحقة تمرّعات الحركة وتطبيقاتها في سائر العلوم المطلقية والنفسية والطبيعية. فهي حركة في الكم والكيف والأين والوضع، وهي عرضية ودائبة وقسرية وإرادية، وكذلك هي طبيعة بمعنى التوسط والقطع^(١٥٦).
- دلالاته على العارق بين الحق والحقيقة، ثم تعريبه حقيقة الشيء والعقل والنبوة^(١٥٧).
- دراسته مختلف درجات العقل ووظائفه كما وردت في «نظرية المعرفة» عند العرب. فالعقل هيولاني أولاً، وبالملكة ثانياً، ثم بالعمل ثالثاً، وأخيراً مستعاد (وهي أعلى درجاته)^(١٥٨).
- تحديده معاني اللفظ المطلق حسب وروده منفرداً أو مركباً، مثل القضية

(١٥٤) المرجع السابق، ص ٩، ١٧، ١٨، ٢٤، ٣٠ مكررة، ٣٥، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ١١٠، ١١٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٧، ١٧٢، ١٧٩، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥ مكررة، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٣١٨، ٣٧١.

(١٥٥) المرجع السابق، ص ٨٧.

(١٥٦) المرجع السابق، ص ٨٨-٨٩.

(١٥٧) المرجع السابق، ص ٩٤-٩٥.

(١٥٨) المرجع السابق، ص ١٥٧-١٥٨.

السيطرة والمركبة والحقيقته والطبيعة. ثم القضايا التي قياساتها معها^(١٥٩).

٣ - نقله تداخل المعاني الذي يعكس تداخل مواضيع أو مسائل مختلف العلوم في عصره.

إن دراسة تعريفات اللفظ الواحد تدلنا على تميز معانيها على اختلاف طرق استعمالها عند هذه المدرسة أو تلك، في ذلك العلم أو ذلك «الجوهر» مثلاً له بعد فلسفي صريح إنه «ماية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع». وكذلك له امتداد وانعكاس في اصطلاح أهل الله إذ «الحقيقة الجوهرية هي النفس الروحاني»^(١٦٠). و«السبب» له معنى لغوي، وآخر شرعي، وثالث كلامي - فقهي، ورابع فلسفي^(١٦١). وهذه حال «العلة» أيضاً^(١٦٢).

إن هذا التشعب في معنى اللفظ الواحد ومدلولاته، يبرز أهمية الوقوف على مضمونه عند وضع المهارس والمعاجم الخاصة بكل علم، وعلماً كيفية استعماله في مادة الترجمة الفلسفية. لذا يطل «كتاب التعريفات» هذا مرحلاً يقتدى به، وذلك في مضمون تحليل المصطلح الفلسفي عند العرب هي أبعاده وطرق استغلاله بدقته.

٤ - تجاوز التعريفات إلى مضمون أسماء الميرق وطبيعة العلوم والمذاهب

إن هذه الثابتة في التعريف لدليل على العلاقة الوثيقة التي قامت عند العرب بين الألفاظ المستعملة على مختلف صُعداتها ومراحلها، والمائدة إلى مختلف العلماء والمدارس والمذاهب. فلعلم التصوف أريانه ومسائله واصطلاحاته^(١٦٣)، ولعلم النحو مكانته وأصوله وضروراته^(١٦٤)؛ وكذلك قل عن تميز علمي الفقه والكلام عن سائر العلوم الفلسفية^(١٦٥). أما الميرق فعديدة تدكراً بما خص لها

(١٥٩) المرجع السابق، ص ١٨٢ - ١٨٥ .

(١٦٠) المرجع السابق، ص ٨٣ .

(١٦١) المرجع السابق، ص ١٢١ .

(١٦٢) المرجع السابق، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(١٦٣) المرجع السابق، ص ٦٢ .

(١٦٤) المرجع السابق، ص ٢٥٩ .

(١٦٥) المرجع السابق، ص ١٧٥ - ١٩٤ .

٣- الطرح اللغوي المباشر

إن تحليلنا لمختلف الشواهد اللغوية - الفلسفية يدلّ على مجمل المراحل التي طعن بها العلم الفلسفي إلى حدّ الثبات والرسوخ. وبموازاة ارتقائها وبكاملها، وجدنا كيف واكت هذه اللغة أحوال المتلّمين الفكرية في شقيها الفلسفي اليوناني حيث كثرت الشروحات والتعليقات، فتنامت المصطلحات العربية المرادفة لتلك اليونانية؛ والديني - العلمي حيث نشأت علوم إسلامية ولسانية (كلامية - فقهية - صوفية - نحوية) في ظلّ حضارة مخضومة قربت الدحيل من الأصيل، والمعقول من المنقول، إلى حدّ المزج بينهما. فانعكس هذا الأمر على طبيعة المصطلحات الواردة فيها، ممّا أوجب وضع تلك التحديدات والتعريفات البائدة لكلّ علم منها مع تسميته، كما فعل الجرجاني، لنلا يلتبس الأمر على دارسيها ومستعمليها. وكلها طروحات عكست بطريقة غير مباشرة بدور الإشكالية اللغوية في الفكر العربي آنذاك.

* من جهته، لخص ابن خلدون، في الجزء الأخير من مقدّمته، كيفية شوء «علوم اللسان العربي»، محدّداً طبيعة اللغة بأنّها «ملكة صناعية»، ومحلّلاً الميزات التي تتّصف بها لغة العرب. ونجد، في محاولته هذه رتبا، عكس ما تحيّرناه في المحاولات السابقة، طرحاً مباشراً للحالة اللغوية التي رافقت البعد المكروي لها، وأثرت منذ مشأتها على دراسات العلماء والعلامة وعلى منهجياتهم التحليلية التي جننا على ذكرها في الطرحين السابقين. لكنّه لم يذهب إلى حدّ طرح المشكلة اللغوية في علاقاتها بالعلوم الفكرية مباشرة، وكيفية نموّها إشكالية طبع حيزاً مهماً منها، مطّراً إلى تعثر اللسان العربي في التعبير عن البعد الفلسفي لمويّاً، كما فعل الغارابي في «الحروف».

وإذا شئنا دراسة العلاقة عند ابن خلدون بين الملكة اللسانية والفكر والمعلوم الناجمة عنهما^(١٦٧)، وجدنا يركّز على طبيعة اللغة وسيلة يتّخذها المتكلّم للتعبير

(١٦٧) غمّ مشال زكريّا، الباحث في قضايا الألسنة العربية، كتابه «الملكة اللسانية في مقدّمة ابن خلدون» لهذا الغرض، محلّلاً العلاقة بين هذه الملكة والصناعات اللغوية. وقد بين ما للطواهي القواعدية والنحوية والاجتماعية من روابط بهذه الملكة، معارفاً أحياناً بين مواقف ابن خلدون وآراء علماء الألسنة المعاصرين في هذا الصدد. راجع كتابه هذا، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، الفصلان الخامس والسادس.

عن مقصوده ونقله من باطنه المضمر إلى السامع، معبراً عنه وفقاً لقواله كلامية معينة. فهي ملكة شبيهة بملكات النفس الأخرى، طالما هي تعكس مكنوناتها بالكلام المركب تبعاً لقواعد معينة. يقول مُبرِّزاً هذه الناحية: «إِذَا حَصَلَت الْمَلَكَةُ التَّامَّةُ فِي تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ الْمَفْرُودَةِ لِلتَّعْبِيرِ بِهَا عَنِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودَةِ وَمِرَاعَاةِ التَّأْلِيفِ الَّذِي يَطْلُقُ الْكَلَامَ عَلَى مَقْتَضَى الْحَالِ، يَلْغُ الْمَتَكَلِّمُ حَيْثُذُ الْعَايَةِ مَعَ إِفَادَةِ مَقْصُودِهِ لِسَامِعٍ. وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْبَلَاغَةِ»^(١٦٨). وقد ذكر الفارابي قبله، في معرض تحديده لكيفية حدوث حروف الأمة والفاظها، أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا احتَاجَ أَنْ يَعْرِفَ غَيْرَهُ مَا فِي صَمِيرِهِ أَوْ مَقْصُودِهِ بِضَمِيرِهِ اسْتَعْمَلَ الْإِشَارَةَ أَوَّلًا... ثُمَّ اسْتَعْمَلَ بَعْدَ ذَلِكَ «النَّصِيئَةَ»، وصولاً إلى الدلالة عليهما بالحروف المركبة أَلْفَاظًا^(١٦٩). فاللغة، عند ابن خلدون، فعل لسانی يُمارَس تأميراً للتواصل والاتصال، واصطلاح، ثم نقل وتقليد. وهي قد رسخت على هذا النحو عند العرب، بالجلة والطبع، إلى أن أضحت «مَلَكَةُ لِسَانِيَّةٍ». إنها، كما يقول، «إِنَّمَا تَحْصُلُ بِمَعَارَسَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ وَتَكَرَّرِهِ عَلَى السَّمْعِ وَالشَّعْنِ لَخَوَاصِ تَرَاكِيِبِهِ، وَلَيْسَتْ تَحْصُلُ بِمَعْرِفَةِ الْقَوَائِنِ الْعِلْمِيَّةِ فِي ذَلِكَ الَّتِي اسْتَنْبَطَهَا أَهْلُ صِنَاعَةِ اللِّسَانِ. فَإِنَّ هَذِهِ الْقَوَائِنَ إِنَّمَا تَعْمِدُ عَلَمًا بِذَلِكَ اللِّسَانِ وَلَا تَفِيدُ حَصُولَ الْمَلَكَةِ بِالْفِعْلِ فِي مَحَلِّهَا»^(١٧٠) فالمَلَكَةُ اللِّسَانِيَّةُ «الطَّبِيعِيَّةُ غَيْرُ قَوَائِنِ قَوَاعِدِ اللَّغَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، أَوْ مَا أَسَمَاهُ «صِنَاعَةُ الْعَرَبِيَّةِ». يَتَّخِذُ ابْنُ خَلْدُونِ هُنَا مَوْقِفًا لُغَوِيًّا أَصُولِيًّا حِينَ يَرْفُضُ فَيَاقَ صِنَاعَاتِ اللِّسَانِ عَلَى قَوَائِنِ مَنْطِقِيَّةٍ - عَقْلِيَّةٍ أَوْ جَدَلِيَّةٍ، إِذْ فِي ذَلِكَ اِبْتِمَادٌ عَنِ حَقِيقَةِ اللُّغَةِ وَطَبِيعَتِهَا الْأُولَى»^(١٧١).

أما كيف نشأت علوم اللغة والنحو، ولمْ نشأت وما هي فروعها، فقد ردَّ ابن خلدون أمرها أولاً إلى ضرورة معرفتها عند أهل الشريعة. «إِذْ مَا خُذَ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ كُنْهًا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَهِيَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَنَقْلَتْهَا مِنَ الصُّحُفِ وَالتَّبَعِينَ عَرَبٍ وَشَرَحَ مُشْكَلاتِهَا مِنْ لَفَاتِهِمْ. فَلَا يَدُّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذَا اللَّسَانِ

(١٦٨) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٦٠-٤٦١.

(١٦٩) الفارابي، كتاب المعروف، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٧.

(١٧٠) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٧.

(١٧١) المرجع السابق، ص ٤٦٦، إِنَّ مَسْأَلَةَ نَشْأَةِ عُلُومِ النَّحْوِ وَطَبِيعَتِهَا وَصَحَّتْهَا إِلَى سَمْعَةٍ وَقِيَاسِيَّةٍ، تَرْتَبُطُ بِمِثَالِهِ عِلَاقَةُ النَّحْوِ بِالْمَنْطِقِ، وَهُوَ مَوْضُوعُ فَصَلَتِنَا الثَّالِثِ.

لما أراد علم الشريعة^(١٧٢). ثم إلى العُجْمَة التي خالطت اللسان العربي ثانياً، ممّا اضطرّ النحويّين إلى تقعيد لغتهم خوفاً من فسادها: «ذلك أنّه لما فسدت ملكة اللسان العربيّ في الحركات المسقاة عند أهل النحويّ بالإعراب واستبطلت القوالب جمعتها، كما قلناه، ثمّ استمرّ ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتّى تأدّى لفساد إلى موضوعات الألفاظ... فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين...»^(١٧٣).

أمّا فروعها فهي يباينة المنحى، وردت تحت ثلاثة عناوين: «علم البلاغة»، و«علم البيان» و«علم البديع»، غايتهما ليست تقتصر على تزيين الكلام وتحسينه فحسب، إنّما على مطابقة الألفاظ لمعانيها أصلاً^(١٧٤).

ترافق هذه العلوم النحويّة ظواهر نفسيّة وأخرى اجتماعيّة، تجعل من اللغة عنوان حياة الشعوب وثقافتها، ودليل عقليّتها ونفسيّتها وقد ركّز ابن خلدون، في هذا المنحى بالذات، على علاقة اللغة بالبيئة التي تنشأ فيها، وبالتالي على اكتسابها من قبل أهلها بالارتياض على الحفظ والممارسة. ممّا يؤدّي لاحقاً إلى صعوبة تحصيل أكثر من لغة والوفاء لكليهما^(١٧٥). واللغة هذه اجتماعيّة - عُرفيّة - اصطلاحيّة، لها أكثر من علاقة بالمؤسّسات المحيطة بها. والدليل على ذلك ما كن للعربيّة من ارتباط بالدين والدولة في مرحلتها الحضريّة، وبالاجتماع القبليّ في مرحلتها البدويّة. يقول ابن خلدون: «إعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأئمة أو الجبل الغالبيّ عليها أو المختططين لها... والدين والملة صورة للوجود والملك. وكلّها موادّ له، والصورة مقدّمة على المادّة، والدين إنّما يُستفاد من الشريعة. وهي بلسان العرب، لما أنّ النبيّ صلعم عربيّ، فوجب هجر ما سوى اللسان العربيّ من الألسن في جميع مسالكها»^(١٧٦). وتأمّل لهذه القاعدة، تطوّرت اللغة عند انتقالها من عمران إلى آخر، وعند اختلاط الشعوب: «إعلم أنّ ملكة اللسان الحضريّ لهذا العهد قد ذهبت وفست ولغة أهل الجبل كلّهم مغايرة

(١٧٢) المرجع السابق، فصل في علوم اللسان العربيّ، ص ٤٥٣.

(١٧٣) المرجع السابق، فصل في «علم البيان»، ص ٤٥٧-٤٥٩.

(١٧٤) المرجع السابق، ص ٤٦٨-٤٧٠.

(١٧٥) المرجع السابق، ص ٣٠١.

(١٧٦) المرجع السابق، ص ٤٦٤.

لغة مصر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العُجمه. سبجة
لهذه التطور والتأين، تنوعت الصون الأدبية وطرائق تدوين الشعر بين أهل المشرق
وأهل المغرب يومذاك^(١٧٧).

رسم ابن خلدون، من خلال تاريخية العلوم اللسانية وربطها بملكها، صورة
واقعية لشأن اللغة طبيعيًا، ولتطورها ثقافيًا واجتماعيًا، وإقيام علومها وصعق،
ربطًا إياها بالمرء والجماعة، بالبيئة والعمران. لكنه لم يتطرق إلى بيتها وكيفية
تعرُّعها إلى عامية وحاصه، حسية ودهنية. مما جعله يُغفل الباحية المعركة إلى حدِّ
ما، بعد اتِّحاده موقفًا سلبيًا من علاقتها بالمنطق والعقل. وحده الفارابي، على حدِّ
عدما، طرح هذا الجانب مباشرة، وخصَّ له دراسة فريدة حلَّ من خلالها، إضافة
إلى نشوء اللغة طبيعيًا بشكلها العام، تحويلها إلى اصطلاح ومصطلح فكري، أي
إلى لغة فلسفية مشتقة عن الأولى وهذا ما ددعنا إلى تخصيص الفصل التالي
دراسة لطرح المارابي اللعوي المباشر للإشكالية اللعوية، ولطبيعتها وإفراقاتها عند
مفكرِّي العرب. لغة فلسفية مميزة، وفلسفة لغوية خاصة باللسان العربي.



جماع القول إنَّ ظهور المشكلة اللعوية إبان حركة القول والترجمات،
وتعقُّدها إشكالية مع الفلسفة الأولى، أدَّى دون ريب إلى صياغة جديدة للعربية في
بعض بُناها واشتقاق ألقاها حتى بنا مسائل عن هوية هذه اللغة التي عهدناها
عد الأعراب ومن خلال الإسلام. فهل نحن إزاء نشوء لغة خاصة بأهل الفلسفة
توازي لغة أهل الحق الأولى؟ إنها دون شك لغة تفاعلت مع معطيات الفكر
اليوناني والنقولات السريانية إلى حدِّ التفرد بقواعد اشتقاقية ومحتبة جديدة،
وتراكيب منطقية - برهانية، تؤدِّي البعد الفلسفي الحسني والذهني ونوعه حقه.
لكنها تُبقي، رغم ذلك، على العلاقة مع الأصول مطورةً لعظية كانت أم معنوية،
تحديث أم تأليعية.

هذا التأين مدعنا إلى التأكد أنَّ الانتقال اللعوي مع الفلسفة أولاً، وسائر
العلوم ثانياً، لم يكن انفصاليًا وطلافاً بين حالتي اللغة الواحدة، إنما تطوراً وامتزاجاً

(١٧٧) المرجع السابق، ص ٤٨٢ وما يلها

لها. وهذا يُندي بعض الملاحظات ردًا على مَنْ اعتقد الارداواجة وحالة الانفصال
من طريقتي التعبير عند أهل العامة والخاصة.

١ - لست العربية لغة جاملة على أصولٍ ومعاني، محدوده المعاني والأبعاد، إنما
هي مطواعة، وبالتالي مهتأة لتقبل كل جديد طارئ، بطبيعة تراكيبها
وفواعدها المختلفة. وهذا هو معنى انقسام بحانها وفقهائها إلى متقدم
ومتأخر، سمعي وقياسي؛ وكذلك اختلافهم حول الفصل بين الأصل
والدخيل أو الدمج بينهما.

٢ - إمكانية استبطان القواعد وتعليلها منطقيًا، نظرًا إلى الارتباط القائم أصلًا بين
اللفظ والمعنى من جهة، وبين النحو والمنطق من جهة ثانية. والعلاقة بين
المسند والمسند إليه مثلاً هي نفسها بين المحمول والموصوع عند المناطقة،
وتشكيل الحروف والكلمات لا يتم بعشوائية، إنما وفق المعنى هو الذي يدفعنا
إلى الرفع أو النصب أو الجرّ أو التوكيد. يجب أن نفهم أولاً حتى نتمكن
من القراءة الصحيحة^(١٧٨)، على حدّ قول الجاهلي.

٣ - تطوّر اللغة بفعل افتتاح العقل العربي مجالات علوم جديدة: إن من حيث
استلال المعاني الطارئة من ألفاظ موضوعة أصلاً، وإن من حيث إعادة ربط
الألفاظ والكلمات على نحو جديد يؤدّي المعنى الفلسفي. فالجملة أمست
ثنائية النقط أو ثلاثية تبعاً للفضية، إسمية - حربية أو فعلية، حملية أو شرطية
إلخ..

٤ - القيام بدراسات فكرية في صلب اللغة وبالعكس، بمعنى أنّ اللغة العربية
تحوّلت في علاقتها بالمكر إلى لغة محوكة - بيانية، ولغة فكرية - منطقية، دون
أن يؤدّي هذا التحول إلى اردواجيتها، كما طرّ العصر، إنما إلى الكشف عن
أبعادها الجديدة والمُجدّدة.

٥ - مرآة مجال التأويل في اللغة مفتوحة، تشرعاً للعقل ولتظم المطلق اللعوي،
وكذلك لعملهما إلى جانب النظام اللعويّ الأصل. إذ أصبح لكل علم لغة

(١٧٨) محمد عبد الجاهلي بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة
الثانية، ١٩٨٧، ص ٤٦

خاصة به: أكان فكريًا روحيًا أم دينيًا، بيانًا عرفانيًا أم برهانيًا. لا يدعي في الفلسفة إذا اخترع لغة وضعية ضمن اللغة الطبيعية أو إلى جاسها، إنما تطوير الأولى لتستوعب الواقع عليها. فنحن نشهد، منذ ذلك التاريخ المكري، مراحل تصاعدية للغة الواحدة كما سيبين ذلك القاربي، وانتقالها من «صنائع عامة» إلى «صنائع قياسية». وإلا لكانت جمعت على حدود لعظية ومعوية وسبوية صيقة، دون مقدرة على استيعاب العلوم على اختلافها: نحوه كانت أم فكرية، إنسانية أم طبيعية.

هذا الموقف من تحجر اللغة أم من تفتحها، أدى إلى اختلاف الدارسين حول طبيعة نشوء النحو العربي ومساره: من مؤيد لأثر الأغريق والسريان في بناء هذا النحو ووضع علومه ونقائمه، إلى نافي كل أثر أجنبي دخيل إيفاء للعربية نابعة من عقلية العرب ولسانهم صاحب منطق خاص. فهل يمكننا إنكار أثر ما انعكس من علوم اليونانيين على مسيرة اللغة؟ أو يمكننا تجاهل التفاعل الذي جرى بين لغة الضاد وسائر اللغات السامية أو الهندية - الأوروبية؟

تبعًا لهذا الانفتاح الذي حرّكه الفكر العربي في اللسان، وجدنا اللغة الفلسفية في اصطلاحاتها الأولى، وفي مصطلحاتها الجامعة، تنشأ وتتطور وفقًا لطوائف وألوان هذا الفكر: بيانًا وأصوليًا، كلاميًا وبرهانيًا، جدليًا وعرفانيًا. فافتتاح هذا الفكر مجالات وعوالم جديدة، حول اللغة ومجر طاقاتها، إلى أن أصبحت جديرة إلى حد بعيد بالتعبير عن قدرات المعرفة أفقيًا وعموديًا، مع محافظتها على ميراث الفكر السامي واللسان العربي كما سيبين في الفصول اللاحقة. وإذا شئنا تلخيص المراحل الأساسية التي قطعتها هذه اللغة بمصطلحاتها، ممردة تارة ومجتمعة مع سائر العلوم طورًا، قسمًا إلى أربعة متمايزة ومتداخلة أحيانًا:

١ - مرحلة النشوء والتكوين: مرحلة التراجمة والكتدي^(١٧٩) (من القرن السابع إلى التاسع م)

(١٧٩) بغير عدد الأمير الأعسم، عكس المستشرق بلول كراوس، أن جابر بن حيان (+ ٨١٥ م) وجبل الكتدي (+ ٨٧٢ م) لعب دورًا بارزًا في نشأة المصطلح العلمي في «الحدود»، حيث رسم الحدود العلمية لمختلف العلوم. راجع كتابه المصطلح العلمي عند العرب، المعجمة، ص ١٤ ١٥.

اُتِّسَمَت بتأرجح الألفاظ وطرق التعبير، ويتداخل العربية باليونانية المفعولة. وبررت محاولة إنشاء لغة فلسفية إلى جانب اللغة الأصيلة ومن خلالها، مما أدى إلى ولادة لغة محضرة، غامضة المعالم، رككة الأسلوب، فاقدة الهوية الذاتية لكنها شقت الطريق نحو تمييز واضح بين لغة النحويين والكلاميين ولغة أهل الفلسفة.

٢ - مرحلة التثبيت والتركيز: مرحلة الفارابي وابن سينا (من القرن العاشر إلى الحادي عشر م)

برزت فيها استغلالية اللغة الفلسفية، وبالتالي تبلور الألفاظ ومعانيها، من خلال التركيب البنيوي للجملة، وبخاصة في علمي المنطق والماورائيات. فالمصطلحات مصقفة وفقاً للمواد الفلسفية، والتحديدات تجاوزت الرسوم الخاطفة، إلى جانب بروز المشكلة اللغوية إشكالية فلسفية قائمة بذاتها.

٣ - مرحلة التضجج والاكتمال: مرحلة الغزالي وابن رشد (من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر م)

تداخلت فيها الألفاظ الفلسفية بسائر ألفاظ العلوم، واكتملت اللغة الفلسفية بمضامينها ومعانيها ومرادفاتها. إنها مرحلة التعمق والتوالد: من حيث الكم تكاثرت الألفاظ وزالت أو كادت تلك اليونانية المعرنة؛ ومن حيث الكيف صفت اللغة الفلسفية وخلصت من شوائب الأولين، فامتازت عن لغة النحويين دون انفصالها عنها.

٤ - مرحلة التشمولية والتقليد: مرحلة ابن خلدون والمجرجاني (من القرن الثاني عشر إلى الخامس عشر م)

قامت خلالها محاولات جمع الألفاظ المستعملة في سائر العلوم كما وردت في تأريخ ابن خلدون لها، وفي تعريفاتها عند المجرجاني. وقد أُمست أدوات بحث علمية تقليدية دون تخريب يُذكر أو إضافات مُلفتة. رافق المرحلة عودة إلى التمسك بالأصولية الفكرية واللغوية، وتبد كل دخیل، على نمط تقص ابن تيمية للعلاسة والمطابقة، ودعوته كذلك إلى رفض الطارئ على اللسان العربي من

مصطلح هؤلاء وأولئك العقلية^(١٨٠).

إن المشكلة اللغوية التي واجهت فلاسفة العرب لم تظل في منأى عن سائر الحركات الفكرية والعلمية. فهي وإن برزت من جرّاء عملية نقل الفكر اليوناني وعبريه، تطوّرت لتكسب هذا الفكر المنقول أبعاداً جديدة ولو استحلت واستحدثت، لموضعها على مسائل فكرية تعكس خاصية اللسان العربي والعقيدة لسامية.

أنحم العرب عن دراية، أو عن غير دراية، مسائل لغوية محضة في صبغ الفكر الفلسفي (في المنطقيات والماورائيات منوع خاص) حتى أصبأ لا يطع

(١٨٠) من خلال مجموعة محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية في القاهرة بين ١٩١٢ و ١٩١٣، ونحت عوان «دروس المسائل ورؤساء المذاهب» للمحاضرة الرابعة والثلاثين، اختار المستشرق ماسينيون (Massignon) ترتيب العزالي لتشوء الفلسفة والحكمة وتقدمهم في مذاهبهم من خلال «المقدّم من الصلال». وفضل جدولته إلى ثلاثة عصور الأزل من السنة ٢٠٠ إلى ٥٠٠ هـ أي من بعد حسن بهري وجهم بن صفوان وواصل بن عطاء إلى العزالي وإصلاح الكلام الأشعري تقديم. والثاني من السنة ٥٠٠ إلى ٧٠٠ هـ، أي بعد انقلاب أصول قدماء المتكلمين في الأمراض والدثرة وتعليل العزالي وتصوفه. والثالث من السنة ٧٠٠ إلى الآن (١٣٦٦ هـ)، أي عصر إهدام الفلسفة والكلام وقد رتب العرفان في المذاهب والمصطلحات من خلال تمييزه بين خمسة فرق وهي الاعتقاديون (مفقه)، والمتكلمون، والحكماء (الفلاسفة)، والباطنية (التلميطية والريادة)، والصوفية وبموازاة هذا التقسيم الفكري تبعاً لمازوم العصر، وقمنا في مجمع اللغة العربية، ومن خلال البحوث والمحاضرات التي أقيمت في مؤتمر الدورة التاسعة والمشرين عام ١٩٦٢-١٩٦٣، على محاضرة للأستاذ عبد الحميد حسن تحت عنوان «المرونة في اللغة العربية - مشوها ومظاهرها وأثرها في النسيب والتجديد»، فيها تقسيم خاص للمراحل التي قطعتها اللغة العربية في مشاتها ومشوها وأشاع طائفاً ونسجيل فواعدها وبنو كلماتها وذلك على السحر التالي المرحلة الأولى في العصر الجاهلي، حيث نشأت اللغة العربية وتابعت انحط في السمو والتهذيب والاستقرار في حرية وبعد عن القيود التي نعدت من حركة الفكر وإن المحصانص التي براها في هذه المرحلة هي المرونة والسووع في الكلمات والعمارات لفظ ومعنى المرحلة الثانية بعد الإسلام وبرول القرن الكريم سجد استقرار الأوضاع اللغوية وإقرار الصلاني من لهجات العرب... واستعداد اللغة العربية لكل جديد يوفق ما وحصل إليه من أراء. والمرحلة الثالثة وهي مرحلة التعليل والفيلس والاشتباط والتسجيل وكانوا (في التراث) طوائف منهم البصريون الذين تشلّفون في القياس ومنهم الكوفيون الذين يكتفون بالشاهد الواحد. . . إن هذه الكثرة الكثير من أراء علماء اللغة هي سند قوي لما نشد من مرونة تساعد على التوسيع والتجديد من ١٢٧-١٣٠

على مصنف عليهم، كما أوردناه، إلا ولغة حصّة فيه: من تعريفات، إلى حدود ورسوم، إلى شروحات لفظة ولغوية، نأدب للمعاني، لاسيّما تلك المرتبطة بالنصوص الملخصة والمشروحة. بذلك أضحت المنهجية الطاعية على التحليل الفكرية سائبة الصحن، لأن مفكرتي العرب كانوا يحتاجون إلى ترويح ألبابهم بمعانيها المزدوجة، اليونانية الأصل والعربية اللسان. لذا خرجوا مصطلحات محصورة لم تهبها العربية الصافية في صبغها ومضامينها الطبيعية الأولى وهذا عدل أدى إلى بلورة لغة فلسفية حادة استهجنها النحاة وبذوها لخروجها على المؤلف.

ثم تشابكت اللغة مع مسائل متشعبة تجاوزت حيز العلوم الفلسفية إلى تلك العقيدة - الكلامية، والحوية - المنطقية، والدينية - الحكمية، والمعرفية - لعرفانية، إلى حدّ سيطرت فيها المقدمات اللغوية على كلّ موضوع فيه نظر فبات لكلّ علم منها قاموسه، وفهرس مصطلحاته، وتحديثاته، تبعاً لمذهبه ولسمائه ولمهجه ولغاياته. وقد أثقل هذا الأمر النصوص بمقدمات وشروحات لغوية، تميز عدماً عن آخر، ومسألة عن أخرى، فضلاً عن اتجاه كلّ مدرسة. فالعلة مثلاً لها معنى لغوي، وشرعي، وفقهي، وكلامي، وفلسفي، وكلّ يفهمها وفقاً لاتجاهه عند استعمالها^(١٨١) وأمسى العقل يختار ربّما الألفاظ عينها، لكن ليضفي عليها مدلولات مختلفة. متناحرر الفلاسفة والعلماء، إلى حدّ بعيد، من سلطة اللفظ إذ حولوها إلى عور المعنى. بعد أن استعملت الألفاظ لغةً بمعانيها الحقيقية، درج هؤلاء على تأويلها والشامل معها بمعانيها الخاصة - المجازية.

هناك إذا علاقة وثيقة تربط المتقول بالمعقول والمحدوس باللفظ، لباني هذا الأخير وفقاً لتدرجات الدفن وتجزئات المعرفة على مستوياتها. فلإدراك الطبيعي - الحسي مجموعة ألفاظه ومدلولاته، ولإدراك الباطني - العرفاني لعمته ومجاراته، وللحدس العقلي - الماورائي عالمه اللعوي الأقصى، وللتأويل الأصولي الكلامي قاموسه الخاص والعام. حتى متنا نكشف عن كلّ مرحلة ودرجة معرفة من خلال ألفاظها المستعملة فيها.

(١٨١) راجع التعريفات للمرحلي، ص ١٥٩ - ١٦٠، كذلك سائر الألفاظ المماثلة في شمولها للمعاني، في الكتاب عينه.

ترسخت المسألة اللغوية إذًا بين سائر المسائل، إلى أن أضحت مشكلة لا تعير صائبًا دون التطرق إليها والغرف منها. هي الأصل لفروع علمية مختلفة، تنوعت مع العقلانيات الممارسة لحقها في التأويل، ومع المنهجيات المؤدبة إلى الاستنتاج الذاتي في القول الفكرية. فاستحالت مضامين اللغة الواحدة، ومعاني الألفاظ فيها، تتموج على مستويات عدة لا يكشفها إلا من كان ضالعا في كل علم بخصوصياته. من هنا جاءت الدعوة الملحة إلى أفراد قواميس لغوية هائلة إلى كل حقل منها، دون إسقاط الحاجة إلى من يجمعها ليضمها على طريقة الجرجاني، نظرا إلى تداخلها في المراحل المتأخرة. آنذاك تصح الترجمة تطبيقا، وتتحقق فلسفة ناطقة بالعربية، طالما هي ترتبط بأصولها وإن تجاوزتها عند الحاجة دون الانفصال عنها. فهناك علوم الفلسفة العامة، والمطلق، والفقه، والكلام، والتصوف، تسكب ألفاظ كل منها مميّزة على حدة، ثم مجتمعة مختلطة، لتكون أداة البحث الفلسفي الرئيسة وباللسان العربي.

حروف الفارابي وألفاظه: لغة فلسفية وفلسفة لغة*

لا نهدي إلى مكانة «كتاب الحروف» للفارابي إلا إذا وضعناه ضمن أطره الفلسفية - التراثية والمكرية - اللغوية؛ كذلك إذا قرأناه نابعة حلقاً مركزية في دائرة منظومته الفلسفية، المنطقية منها والماورائية. والتلفت أنه المصنف شبه المريد الذي طرح المشكلة اللغوية في الفلسفة العربية مباشرة، مُبرزاً الإشكالات اللغوية التي تصدى لها مترجمو العرب ومفكروهم، علاوة على قوليته اللغة وقلبها فلسفة مستقلة من جهتي القصور والدلالات. حلل أصولها الجغرافية والتاريخية، وطبائعها تبعاً للسان متكلميها ولعقليتهم، وأبعادها الحسية - المنطقية والفكرية - الماورائية. فانتقل بذلك من اللغة الفلسفية عند العرب إلى فلسفة لغة اختصوا بها واهردوا.

بحال أهمية هذا الكتاب وأثره مرئطين أصلاً بنشأة اللغة الفلسفية المطلقة بالعربية، وهي تلافى تاريخياً بحركة الترجمة والنقل، يوم تلمس العرب والسيان كتابة الفلسفة بلغتهما فهم جاهدوا فكرياً وحضارياً في سبيل انتقاء اللفظ الأفضل، والمصطلح الأعمق دلالة، تأديةً للمعنى المعبر عنه باللسان اليوناني. ووجدوا المرادفات، واشتقوا ألقاباً ونحتوا أخرى، ووصعوا صيغاً وتراكيب جديدةً للعبارة والجمل، حيث أوردنا سبلهم لتخريجها في الفصل السابق،

(*) يميز هذا الفصل امتداداً طبعياً للقسم الثالث من الفصل السابق، اقتصرنا فيه على تحليل أنموذج مريد في الطرح اللغوي - الفلسفي المباشر، عنا كتاب الحروف

معتدين الطريق بذلك لحركة فكرية شاملة لسانها عربي وعقلها سامي. لكن هذا انتدح كان لا بد من أن يهرر تفاعلاً بين اللغتين والفكرين - المنقول منهما واليهما - مما ولّد مسحين في طريقه التعاطي مع اللغة والفكر في علاقتهما. أحدهما أصولي بياني يفي أمباً على قدميّة اللغة في نحوها وقراءتها وإعرابها وقواعدها الكسنة القائمة على مسلكي الأعراب والإسلام، والثاني مخضرم حاول أصحابه تفعيد لعه منفتحة على معاهيم ومعاني وتراكيب وقواعد تعكس فنوناً وعلومًا دحيلة امتزجت بتلك الأصيلة، ذهب بعض المحوّن إلى حدّ استهجابها^(١). وقد تمثّل لغة لغاربي الفلسفية، ونظرياته في ألفاظها وتراكيبها، أنموذجاً لهذا الحطّ بالدات وما المشكلات التي ألمح إليها، سوى صور مصغرة عن كبرياتها في تفاعلها مع اللغة - الأصل إلى أن استقرّت لغة - فرع.

يُظهر «كتاب الحروف» أنّ الغاربي عبّ من مناهل ألفاظ التراجمة وطرق بقدهم. فحلّل معانيها وسل استعمالها، وعلّلها لغة فلسفية نمكس عقلية أهل الملة الجديدة، رابطاً إياها بالعلوم الدحيلة، وبخاصة بعلمي المنطق والماورائيات. وهي أبعاد معنوية كرسها أهل الفكر للغة كانت لا تمرّ هي أشيها سوى عن حاجات أهلها، وعن محيّلهم الصيقة الأفق، وعن وجدانهم الطريّ المحتد. دكر محقق الكتاب محسن مهدي بأهتية هذا المؤلف ودوره، حين دعا من يشتغل في تاريخ الفلسفة واللغة «أن يُعمر النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نمو العلوم والدعة التي بها يُعمر عن العلوم، والمجتمع الذي تنمو فيه»^(٢) ذلك أنّ علم الفلسفة - أو الحكمة كما تناولها المشرقيون - لم ينصل عن علوم الملة من جهة، كما ظلّ وثيق الصلة بطبيعة المجتمع وبمقلية أهله ولسانهم وطبانهم من جهة ثانية. وهنا كان لا بد من التعبير في الكتاب من أمرين الأول تناول فيه مؤنّفه طبيعة الحروف الموضوعة لعلوم عدّة (بيانية، فكرية، علمية وإسانية)، كيمية ومدى استعمالها؛ والثاني خصّه لنشوء اللغة وارتقائها في علاقتها مع البيئة والعلوم الملية وهي ارتباطها تلك الدحيلة فقد حدّدها الغاربي لغة فلسفية مامية ونظمة باللسان العربي، وحلّلها فلسفة لغو شأت وتنامت وتكاملت، بعد أن انتقلت من صناعة عامّة مشتركة إلى صناعة قياسية خاصة. فاخترعت فيها الأسماء والألفاظ

(١) راجع ملخص هذين المسحين في مطلع الفصل الثالث

(٢) الغاربي، كتاب الحروف، المعلقة، ص ٢٧

(نقلاً واشتقاقاً وتركيباً)، واستعملت صيغها دلالةً على العيني والذهني من لمعاني، إلى أن استحوالت لغة فكر منطقي ممولانه يونانية كما كَلَّتْ، دون إسقاط نعلها العربي السامي. وهذا المعنى حولها سير طريق فكرية احتضنها متكلمو لغة الصاذق وتميزوا عن قدماء اليونان وحكمائها. إنطلاقاً من معطيات هذه السعة في أصولها، والتي بانت تعرض على أذهانهم واقعاً فكرياً معشاً، كان مفكرو العرب محوّلين إعطاء الفلسفة، على مختلف مذهبها ومدارسها، رحماً جديداً يلائم معطيات هذه اللغة، وتركبها بالتالي على أسس وقوانين وفروع وروابط جديدة متميزة عن تلك اليونانية. وهذا ما يجب أن يستهدفه العاملون اليوم على تحقيق فلسفي ناطق بالعربية بعد أن تخلف السلف عن إبراره بوصوح

بـ هذا التطور الألسني، في سياق البحث الفلسفي بالذات، بحولنا الوقوف على أهمية الطرح اللغوي عند مفكري العرب، ومكانة حروف العارابي المميزة فيه. فقد جنى في ثانياً معظم مؤلفاتهم ولما تقع على دراسة معنفة شبيهة بتحليلاته المباشرة للإشكاليات التي تولدت عند تفاعل الفكر باللغة والتقاء الدجيل بالأصيل منهما. عالج فيلسوفنا المسألة اللغوية على غير سُنّة نحوي عصره ومفكره، حتى نت برّق معه بين لغة العرب ما قبل الفلسفة ولعنتهم ما بعدها لكثاء، كما ألمحنا سابقاً، لا نركن هنا إلى رأي من يظن أن اللسان اخترعوا لغة ضمن لعنتهم. فالعارابي يدحض هذه النظرية عندما يُقر أن اللغة الفلسفية الخاصة المجردة نابعة من ثلاث العاقبة - الحسية - وكأننا به يرسم بذلك معالم تطور اللغة من مرحلة أولى طبيعية - عامية إلى مرحلة ثانية استحوالت فيها ماورائية - عقلية. يقول في هذا الصدد: «فتؤخذ أَلْفاظهم المفردة أولاً إلى أن يؤتى عليها الغريب والمشهور منها، فيُحفظ أو يُكتب، ثم أَلْفاظهم المركبة كلها من الأسماء والخطب. ثم من بعد ذلك يحدث للباطر فيها تأمل ما كان متشابهاً في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أوصاف المتشابهات منها وماذا تشابه في صنف منها وما الذي يلحق كل صنف منها فيحدث لها عند ذلك في النفس كَلِمَات وقوانين كلية. فيحتاج فيما حدث في النفس من كَلِمَات الألفاظ وقوانين الألفاظ إلى أَلْفاظ يعبر بها عن تلك الكَلِمَات والقوانين حتى يمكن تعليمها وتعلمها»^(٣)

(٣) المرجع السابق، الفصل الحادي والعشرون، ص ١٤٧.

لقد كان للغة العربية إذا طباعتها المميّزة قبل اختلاطها بالعلوم الدخيلة الوافدة،
 ألا وهي لغة أهل البوادي التي تقعدت بعد الإسلام من خلال علوم البحر
 معكست العقلية السامية التصويرية والوجدانية، وطبعت سائر التراكيب المتحدّرة
 عنها، بما فيها لغة الفلسفة بحدّ ذاتها التي امتزجت معانيها ومبانيها بتلك الأصول
 سيرتكر الفارابي على هذا التواصل عند تحليله مضامين الحروف والألفاظ متوقّفاً،
 كما درجت عادة علماء النحو، عند الجنود والمصادر، مبيّناً ما لها من أثر على
 بعدها الفلسفي. وهذا النمط من البحث والتفسير كرّس منهجية الطرح اللغوي إبان
 الطرح الفلسفي، كما مرّ معنا.

أولاً - مميّزات اللغة الفلسفية في أصولها

لئن ظنّ البعض أنّ حروف الفارابي تقتصر دلالتها على شرح الألفاظ أو
 المقولات الأرسطية وحسب، فهو على خطأ. لقد جمل في شروحاته المعاني التي
 جرت العادة أن تُسمّى «كذا وكذا»، مثل معنى المشار إليه أي المحسوس
 العرضي، أكان ذلك جريباً على لسان العرب أو على اللسان اليوناني. فقابل وقارن
 بين الحروف وأسماء المقولات بالعربية واليونانية. كأن يميّز في حرف «إنّ» الدالّ
 على «الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء»، بين معنى
 أنّ (Ov) واوّن (ov) اليونانيّين، إذ «الثاني أشدّ تأكيداً، فإنّه دليل على الأكمل
 والأثبت والأدوم»^(١). كذلك «إنّه قد يكون اسم ما دالاً على مقولة ونوع ما مجرد
 عن موضوعه، ولا يستلزم الموضوع به من حيث يوجد له ذلك النوع باسم مشتقّ
 من اسم ذلك النوع، بل باسم مشتقّ من نوع آخر، مثل الفضيلة في اليونانيّ، فإنّ
 المكثّف بها لا يقال فيه فاضل كما يقال في المربية، بل يقال مجتهد أو
 حريص»^(٢) وقد حلّل هذه المعاني اللفظية رابطاً إياها بالصنائع والمعلوم

(١) المرجع السابق، الفصل الأوّل، ص ٦٦ يورد المشرق بيّن معنى هذه اللفظة عند
 اليونانيّين بمرادفها Being، وأنّ أرسطو هو الذي توسّع في معانيها، فيقول:

Aristotle's treatment of «one» is much more elaborate. The first distinction is between «being
 qua being» which is the object of metaphysics, and individual beings (onta) which are the
 objects of the other Sciences» ref: Greek philosophical Terms. F.E. PETERS New York
 univ. press, univ. of London 1967, p.141.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٢ .

والعالم، كذلك أخذها مجرّدة عن واقعها، مفردة وخاصّة. فالمقولات مثلاً «موصوعة لصناعة الجدل والسوفسطائية، ولصناعة الخطابة ولصناعة الشعر، ثمّ للصنع العمليّة والمشار إليه الذي إليه تقاس المقولات كلّها هو الموصوع للصانع العمليّة»^(٦). وهي تُدرس مفردة على أساس حروف، أي «كلّ ما مسيله أن يجاب به في جواب (متى وأين وكيف وكم وما وهل...)»^(٧). فهي تردّ عنده في لباب الأوّل كحروف وأسماء مقولات، وفي الباب الثالث كحروف السؤال (الفلسفي والعلمي).

١- من المصطلح النحوي إلى الاصطلاح الفلسفي

عرض الفارابي وحلّل معاني الألفاظ المستعملة في العلوم الفلسفيّة، متوقفاً عند بُعديها المنطقيّ والماورائيّ، بمنهجية كلّ من النحويّ والفيلسوف. فالنحويّ في اللسان العربيّ لم يُعرد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، عكس ما جرت عليه عادة نحويّ أهل اللسان اليونانيّ^(٨). وقد أشار إلى خصائصها شكلاً ونصريّاً، إيراداً وتركيباً. فمنها المتصرف التي ترافقها الكلم (الأفعال) وغير المتصرف التي لا تُجسّ لها كلم. ومنها المشتقّ من ألفاظها الدالّة عليها وهي بمثابة مثالات أوّل، وغير المشتقّ التي تبقى بالقوّة في معانيها ثمّ منها المفرد شكلاً، والمركّب نحويّاً. هذه الأنواع من الألفاظ دالّة على ما في النفس، أي المعاني المعقولة، لذا فهي أشبه ما تكون بالمعقولات نفسها مثل البياض والسواد^(٩). وهي نفسها حروف عند المنطقة لها تسميات خاصّة مختلفة مثل. الخوالف أي «كلّ حرف معجم أو كلّ لفظ قام مقام الاسم متى لم يصرّح بالاسم مثلاً حرف الهاء من قولنا ضربه... أي الحروف المعجّمة التي تخلف الاسم وتقوم مقامه»^(١٠). والواصلات كالحروف المستعملة للتعريف مثل ألف ولام التعريف، والبناء والتعريف مثل يا وأيّها،

(٦) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٨) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٢.

(٩) مفاتيح هذه الخصائص جُمعت في الفصل السابع من الحروف تحت عنوان «أشكال الألفاظ وصاريها»، ص ٧٥-٨٢.

(١٠) الفارابي، كتاب الألفاظ، ص ٤٤.

والدالة على جميع أجراء المسمى مثل كل، وأجراء منه مثل بعض^(١١) والواسطة المستعملة في حالات النسب مثل من وعن^(١٢) والحواشي الدالة على الثبات مثل إن المشددة ومنها الإتيه التي تعني الدات والجوهر، وعلى النفي مثل ليس ولا، وعلى الثبات مثل نعم، وعلى المشكوك فيه مثل ليت شعري، وعلى ما يُحسب مثل لعل وعسى، وعلى مقدار الشيء مثل كم، وعلى معرفة زمان وجود الشيء مثل متى، ومكانه مثل أين^(١٣). وأحياناً الروابط مثل المضمّن الدال على لحاق الثاني بالأول مثل إن دخل زيد خرج عمرو وهو رابط يرمز إلى شريطة؛ وآخر يرمز إلى لزوم بواسطة لما وإذا؛ وثالث إلى انفصال بواسطة إن وإلا؛ ورابع يعني الاستثناء بواسطة حرف لكن؛ وخامس يدل على غاية لشيء مبغى مثل كي وللام^(١٤).

كان الفارابي يتناول إذا معنى اللفظ لغة، ثم يضعي عليه بُعداً مطلقاً (حسباً أو عقلياً) جديداً بعد أن يجرده عن المشار إليه طبيعياً. والأمثلة التي أوردهاها تُشير كلها مع لواحظها إلى تحليل فلسفي - لغوي حاول الفارابي بواسطته ملائمة الألفاظ المستعملة عند أهل اللسان العربي مع المعاني اليونانية الأرسطية^(١٥). وهذا ما يفسر انتقال اللفظ الواحد معه من مستوى تطابقه مع الموجود الحسّي خارج النفس، إلى ملائمة المفعول الذي في النفس، كقولنا أبيض للأول والبياض للثاني؛ عدا عن اكتسابه معنى في الأفراد وآخر عند التركيب، كما حلّل أرسطو ذلك في مطلع «كتاب المبادى».

هذا التمييز المعنوي جعل الفارابي يقابل بين المصطلح اللغوي المستعمل عادة عند العوام والاصطلاح الفلسفي المتداول بين الحاصّة، دون قطع الصلة بين الأصل العام والمرع الخاص. ومن أبرز خصائص هذا التقابل ما يبرهن التوافق اللغوي - المعنوي الذي شامه بعضهم تعارضاً بين أهل النحو وأهل المنطق.

(١١) المرجع السابق، ص ٤٤

(١٢) المرجع السابق، ص ٤٥ .

(١٣) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦ .

(١٤) المرجع السابق، ص ٥٥ - ٥٦ .

(١٥) راجع في ذلك معاهيم الجوهر، والمرس، والوجود، والشيء، وهي عناوين مذكورة وردت في الباب الأول من الحروف.

فالحوّن دهبوا إلى حدّ طعن أسلوب المناطحة لإدخالهم بدعاً في اللغة، وهي لم تكن سوى اشتغاقات معنوية محرّكة للحروف والألفاظ المستعملة عند النحويّين وهناك أمثلة عنها تعكس معالم اللغة الفلسفية المطبوعة بخاصيّة علمائها في مختلف المروج والمدارس.

● **إزدواجية المعنى بين النحويّين والمناطق.** فلكلّ لفظ بُعدين أو أكثر، أحدهما لغويّ متشعب والآخر منطقيّ مستقلّ. وربما طابق الثاني أحد معاني الأوّل أو تجاوز، فلاحاً متّصلين من جهة ومتواصلين من جهة ثانية، ونادراً ما انفصلا إلى حدّ الفُرقة أو الانسلاخ. فالنسبة مثلاً يستعملها الحوّن للدلالة على «المسوّب إلى بلد أو جس أو عشيرة أو قبيلة»، والمطلقون بمعنى الإضافة (Relation)، أي «كلّ شيئين ارتبطا بتوسّط حرف من الحروف التي يستعملها حروف النسبة - مثل من وعن وعلى وفي وسائر الحروف التي تشاكلها - يستعملها المنسوبة بعضها إلى بعض». وكذلك المرتبطات بوصلة أخرى سوى الحروف أي «وصلة كانت». هكذا فهمها أصحاب العدد نسبة بين الأعداد، والمهندسون نسبة بين الأعظام فهي المسمى العلميّ والمُلفّيّ تجاوز عقليّ للمعنى اللغويّ لمحصور، وبخاصّة أنّ أهل المطبوع يحدّثون في النسبة عدّة مقولات منها لإضافة ومقولة أين ومقولة متى ومقولة أن يكون له^(١٦).

● **إزدواجية المعنى بين أهل الصنائع العامّة وتلك القياسيّة** وهي تابعة للأولى بد غالباً ما يستعمل الجمهور والعوام معاني الألفاظ تبعاً لطروحات النحويّين لها. بالإضافة مثلاً عند المساطفة ترتبط أسماؤها المضافة بمعاني مشتركة، أقيمت هذه الأسماء مشتقة من بعضها أو متباينة، مثل المالك والمملوك في الحالة الأولى، والآب والآس في الثانية. فالعلاقة هنا ضمنية تابعة للسوء أو للجس الموحد بين المضامين. بينما هي عند الجمهور والخطباء والشعراء تقتصر على أيّ نحو من أنحاء النسبة، تدلّ عليها ألفاظها كيفما كان، «وجميع ما تسمع نحويّ العرب يقولون فيها إنّها مصافه فإنّها داخلة تحت المصاف الذي ذكرناه على الجهات التي عند الخطباء والشعراء»^(١٧).

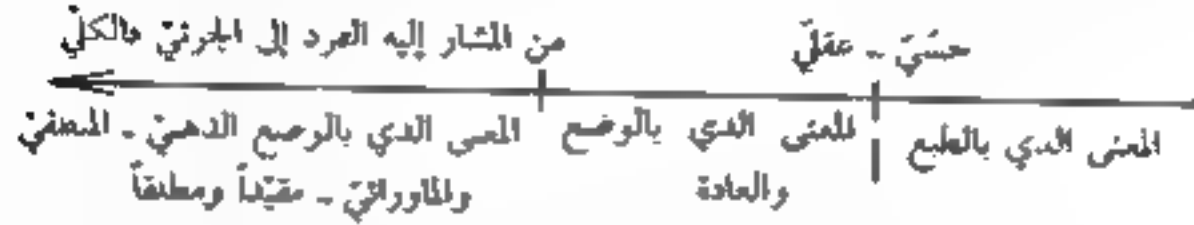
(١٦) راجع الفصل الثامن في السه، ص ٨٢ ٨٥

(١٧) راجع الفصل التاسع في الإضافة، ص ٨٥ ٨٨

● الانتقال من الترتيب النحوي للألفاظ إلى ترتيبها المنطقي. فالفارابي يركز على هذا الترتيب النوعي ليظهر خاصّة الاصطلاح الفلسفي في أبعاده الجديدة الدالة على تجاوز العمل عوالم الطبيعة الحسّية والروابط المادّية. ذلك مثل انتقال «الموجود» من اسم مشتقّ، ذي معنى مطلق، ومقتد، إلى لفظ مشترك يقال على المقولات، وعلى ما يقال عليه الصادق (Jugement vrai)، وعلى ما هو محار بماهية ما خارج النفس. يقارن الفارابي هنا بين «الموجود» في لسان جمهور العرب، وذاك المستعمل «في ألسنة سائر الأمم»، ثمّ «في سائر الألسنة مثل الهندية والسريانية والسغدية»، ليبرهن ما للعربية من خاصيّة وتمايز عن سائر اللغات. بذلك يُبرر ما عاناه أهل اللسان العربيّ من مشقّات للدلالة على مثل لفظ «الموجود» الذي تفتقده أصلاً العربية، وهو أسّ الفلسفة اليونانية في نظريّتي المعرفة والاستدلال. فالمشكلة التي لاحت هنا لعوية المصحى أصلاً، انعكست على طبيعة مسار الفكر العربيّ من زاويتين. أولاً طرح هذه المشكلة بين سائر المسائل الفلسفيّة نظراً إلى ارتباطهما الوثيق؛ وثانيتهما اتّجاه المفكرين العرب ليس نحو طروحات مستجدة فقط، إنّما نحو مسالك فكريّة أيضاً طابعها لسانيّ يعكس عقليّة ساقية مغامرة لتلك اليونانية. فإذا كان للفلسفة لغتها، فللمعة فلسفتها أيضاً. وهذا ما سوف يعود لإبرازه عند الفارابي الذي يلوّز هذه الفلسفة اللغويّة العربيّة، الخاصّة بأهل البدو والحضر.

● التدرّج من المعنى الحسّي إلى المعنى العقليّ للفظ الواحد. فالمصطلحات اللغويّة العربيّة معظمها مستلّ من عالم الحسّ والمشاهدة، والاصطلاح الفلسفيّ يشكّل امتداداً لمعانيها المحدودة إلى ما وراء الطبيعة، محرّداً إياها من لواحقها الكميّة والكتيّة. فلفظ الجوهر عند الجمهور يُقال على الأشياء المعدنيّة والحجاريّة التي هي عديم بالوضع والاعتبار نفسيّة، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويمالون في أثمانها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها. وكأنّ، هي المسمى الذي يكتسه عند الجمهور، تمهيداً لذلك الذي سيُضفيه عليه الملاحمة. إنّ «الجيد»، حينّ الجسّ والفصيله أو الفطرة والأخلاق. «أمّا في الفلسفة فإنّ الجوهر يقال على المُشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً (Substance-Sujet)». وقد يقال على العموم على ما عرّف ماهيّة أيّ شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى

ما به فوأم ذاته، وهو الذي بالشام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء»^(١٨). وكما نقله الجمهور من معنى المعدن إلى أنفس ما بقشه الإنسان، كذا فعل الملاسعة بقفه من هذا المشار إليه إلى كليته هكذا يتبع اللفظ خطأ تصاعدياً على نحو يظهر التواصل والتنامي بين مختلف مضامينه ودلالاته في أبعادها:



● شمولية المعاني الفلسفية للأشخاص المفردة والجزئيات وللمعقولات الكلّية. فاللفظ المعنوي يُعيد تصوير الواقع ونقله بأمان، معرفتاً لكلّ كائن خصائصه وإن اشتركت كلّ الكائنات بوحدة اللفظ والنسبة أو تباينت. فهناك الجوهر العام، والجواهر الأولى والثواني، كما المادة الأولى والمواد الثواني وتركيباتها بمصرها. ففي كلّ من الموجودات جواهر ومواد على مستويات القوة والفعل، الهوية والماهية، الجوهر والعرض، وما نصيب كلّ منها سوى مشاركته للوجود وللماهية على مراحل ومستويات وفقاً لطبائع معينة. لذا وجدنا فلاسفة اليونان يُطلقون على هذه الفروقات تسميات مختلفة ويجمعونها تحت باب «الكلّيات الخمس»، و«الأجناس العليا والسفلى»، و«المفولات العشرة». وقد صنفها لعربي مقارناً بين كلّ لفظ ومعناه، ومقارناً بين التشابه والمتلاحق منها يقول: «إنّ ههنا محسوسات مدركة بالحواس، وإنّ فيها أشياء متشابهة وأشياء متباينة، وإنّ لمحسوسات المتشابهة إنّما تشابه في معنى واحد معقول تشترك فيه، وذلك يكون مشتركاً لجميع ما تشابه به، ويُعقل في كلّ واحد منها ما يُعقل في الآخر، ويُسمى هذا المعقول المحمول على كثير الكلّي والمعنى العام. وأمّا المحسوس نفسه، فكثر معنى كان واحداً ولم يكن صفة مشتركة لأشياء كثيرة ولم يكن بشابه شيء أصلاً، فيُسمى الأشخاص والأعيان؛ والكلّيات كلّها تسمى الأجناس والأنواع

(١٨) راجع الفصل الثالث عشر في الجواهر، ص ٩٧ - ١٠٥

فاللغاط إذن بعضها دالة على أجناس وأنواع وبالجمله الكلّيات، ومنها دالة على الأعيان والأشخاص. والمعاني تتفاضل في العموم والخصوص»^(١٩)

● التمييز بين الأسماء وفقًا لمعانيها. فهناك أسماء تتفق أشكالها وتختلف معانيها نظرًا إلى اختلاف الدلالات. وقد ميّز الفارابي بين أسماء المفعولات كما فعل أرسطو في «كتاب المفعولات»، إذ منها «المتصفة» و«المواطئة» و«المتوسطة» بينها، وهي التي تسمى باسم واحد وتُنسب إلى أشياء مختلفة بشيء متشابه. وهناك كذلك «المتباينة» و«المتراصة» و«المتشقة» حيث تتباعد فيها التسميات وإن بانت أحيانًا من أصول لغوية واحدة، مثل الطبيّ المشتق من اسم الطب^(٢٠). فاللغاط تتبدّل تبعًا لمعانيها: فمنها ما يبقى هو هو لتبدّل معانيه، ومنها ما يتغير لاختلاف مدلولاته والهدف يبقى فكريًا، ألا وهو جمع الأحص والأعم، الأحص والأفصل، النوع والجس، وشمولها بواسطة أسماء مشتركة حملوها بالمفعولات. «والمقول قصد يُعنى به ما كان ملحوظًا به، كان دالًا أو غير دال، فإن القول قد يُعنى به على المعنى الأعم كل لفظ، كان دالًا أو غير دال»^(٢١).

إنّ هذه العينة من الأمثلة تشير، كما نقلها إلينا الفارابي، إلى بلوغ الاصطلاح الفلسفي دروة الأبعاد الفكرية للغاط بقيت قليلًا محدودة في مناحيها اللغوية، محصورة المجالات في الاستعمال. وكأنّا بهذا الاصطلاح يكشف عن البعد اللغوي المطمور وهو في حال القوة، والذي احتاج إلى من يُخرجه ذهنيًا ليُخرجه لفظيًا. فهو الدليل على عي لغوي طبيعي بخصائصه المميزة وطابعه الفريدة، وإن جاء اصطلاحيًا الاشتقاق أحيانًا.

٢- طبيعة الاصطلاح الفلسفي في دلالاته وأبعاده (حرفًا ولفظًا)

لم يعد المقصود، مع الفارابي، اللفظ بحد ذاته، إنما المعنى المطابق للحد أو المصور أو البرهان الفلسفي. وهذا الموقف قلب نظام العلاقة بين اللفظ والمعنى عند النحويين، فأمسى المعنى متصّدّرًا المقام الأول، ينحكّم بطبيعة اللفظ دون

(١٩) كتاب الحروف، الفصل الحادي والعشرون، أصل له الأمة واكملها، ص ١٣٩

(٢٠) المرجع السابق، الفصل السادس، ص ٧١.

(٢١) المرجع السابق، الفصل الثالث، ص ٦٣.

امعصال نام عنه وقتاً للتلّرج التالي :

المعنى (فكرة أو رسم) ← اللفظ (اسم أو عبارة) ← المحسوس (شيء أو كاش).

لكنّ هذا الترتيب لا ينفي أولوية مصدر المعاني الطبيعي - الحسيّ، إذ يعكس أصل اللغة بيئة اللسان الأم لكنّ ألعاطها تحمل ازدواجية في المعنى إلى حدّ نحمل معه الفيلسوف يستقي منها، في منطقها وماورائياته، المعنى الذي يلائم علومه ومقولاتها فالجرهر، والعرض، والموجود، والشيء، كلّها ألعاط مشتقة من واقع ماديّ، وتُعدها الفلسفي يحاكي المعاني اليونانية المقصودة (عند أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما). لكنّ هذا يعني أيضاً أنّه قد يُحاكى بها أبعاداً كلامية أو فقهية أو صوفية، علوم لها هي أيضاً اصطلاحاتها وأبعادها، وإن اشتركت التسميات والألقاب شكلاً.

هذا التلاقي الطبيعي - المنطقي - الماورائيّ في ثابا اللفظ أو الحرف الواحد، حدا بالعارابي إلى تحليل وجهيهما البانيّ الأصل والعكريّ الفرع وهو يقبل مثلاً حروف السؤال التي هي خطية أو جدلية المسحى (ما - أي - كيف - هل) إلى حروف منطقية خصّ لها الباب الثالث من كتابه، يرتبها حسب دلالاتها الفلسفية، منطقية كانت أم ماورائية. وهذا بعدّ جديد يضاف إلى معاني هذه الحروف العادية، ويفتح الذهنيّ العربيّ على تراكيب وروابط جديدة، وصياغات فلسفية للسؤالات وللأجوبة في مضمار الحوار والجدل عدا أنّه ينقل الحرف من مجاله الضيق إلى حدّ استعماله لفظاً من ألعاط المطلق^(٢٢) ففي فصل «السؤالات الفلسفية وحررها»، يحدّد العارابي أبرزها وهي: حرف «لَمْ» الدالّ على سبب وجود الشيء بمعنى لماذا، عه يتفرّع برهان الوجود أو برهان اللّم. وحرف «ماذا» الدالّ على حدّ الشيء أو ماهية ملتحمة والتي هي أحد أسباب وجوده. وحرف «هل» لذي يُستعمل في سائر الصائغ القياسية ويدلّ على طلب معرفة وجود الشيء^(٢٣).

(٢٢) حصّ العارابي فصلاً من كتابه «الألفاظ المستعملة في المنطق» لهذه العاية بالذات وأورد الأبعاد المنطقية لعممه أنواع من هذه الحروف وهي: الحوالم، والواصلات، والواسطة، والحواسي، والروابط ص ٤٤-٥٦.

(٢٣) راجع كتاب الحروف، الفصل الحادي والثلاثون، السؤالات الفلسفية وحررها، ص ٢٠٤.

موارء ذلك، حُلِّل العارابي مكانه الحروف عنها في العلوم المحيطة بالمطلوبات
الرهنية، كالطسبات والرباصيات والإلهيات، علاوة على صناعة الجدل
والسفسطة وهو يومئذ بذلك إلى شمولية معانيها أكثر من موضوع وعلم وصناعة
عامّة وقياسيّة^(٢٤)

إنّ صناعة هذه الاصطلاحات الفلسفية انطلاقاً من الحروف، عكست قصد
الفيلسوف المذلّول المعنويّ بتجاوزه محدوديّة الشكل. فهو يتقل من حدّ
لمصطلح المتداول بين العوام إلى حدّ الاصطلاح المعتمد بين الخواصّ أو أهل
العلوم القياسيّة. واستطراداً سوف يكون لكلّ علم منها بعدّه المعنويّ يُكسبه
لحرف أو لفظ، جرياً على طبيعة موضوع هذا العلم أو منهجيّته أو عائليّته. فما
هو ممكن وصحه واستعماله في مضمار الفلسفة، مرشّح أن يحتم على سائر العلوم
- بما فيها الشرعيّة - قياساً ومماثلةً. وإذا ألقينا نظرة على الأعلام والعلوم التي
وردت في متن النصّ، وجدنا شمول أبحاث هذه الحروف والألفاظ معظمها من
أصحاب الجدل والعدد والكلام، إلى الفقهاء والفلاسفة، إلى مختلف الأقوم
الحطباء والشعراء والمفسرين، إلى أهل الأئمة والألسنة والصناعة والملة^(٢٥).
فلفظ النسبة مثلاً يستعمله المهندسون، وأصحاب العدد، والمنطقيّون. ولفظ
الإضافة يرد عند كلّ من الحوتيس، والحطباء، والشعراء، وأهل المنطق.

يُعبد العارابي وصل حلقات المعرفة بواسطة هذه الاصطلاحات، وكأنّ مجموع
الحروف والألفاظ يسبّج دوائرها الحسنيّة والمسطفيّة والماورائيّة؛ فضلاً عن شمولها
مساربات مبيت اللغة وشؤونها وتطورها واكتمالها. وهي أصلاً قسمة من أقسام
انقول والدلالة على المعاني مختلفة. فللكتاب صلة بمباحث أرسطو المسطفيّة
والإلهيّة، أي بالمقولات، وقسم من العارة وما بعد الطبيعة^(٢٦).

٣- تميم اللغة الفلسفية وشموليتها

كوّنت مشكلة تحوّل اللغة من عامّة - نحويّة إلى خاصّة - فلسفيّة محتاجة بين

(٢٤) المرجع السابق، المصلاّن الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون

(٢٥) راجع في ذلك مهندس الأعلام الذي وضعه المحقّق في آخر الكتاب، ص ٢٢٩-٢٥٢

(٢٦) راجع في ذلك دراسة المحقّق حول موضوع الكتاب وصلته بكب أرسطو في العقيدة، ص

٢٧-٣٤

أهل النحو والمنطق وقد عكس محقق كتاب الحروف هذا الجوّ من الاتصال ولمشاحه في تقليده الكتاب. فعرض أولاً لأهقيّة اجماع الفارابي وابن السراج (ولادته بين ٢٦٠ و ٢٦٥هـ) اللذين التقيا بعد موت المبرّد (٢٨٥هـ)، وكان أن قرأ ابن السراج المنطق على الفارابي، وقرأ الفارابي النحو على ابن السراج. يعكس ذلك في اتّساع أفق الأوّل ودراسته تقاسيم النحو وأصنافه على لفظ المنطقيين، وفي اهتمام الثاني بالصلة بين النحو والمنطق، وتعمّقه في شأه علم اللغة عند العرب وتطوّره، بلوغاً لغة أهل الفلسفة. ومن جهة ثانية أورد تأثر الفارابي بالمسطرة التي جرت يومئذ بين أبي سعيد السيرافي اللعوي - العقبي، والفيلسوف - المنطقيّ أبي بشر متى بن يونس (الذي انعكست شروحاته في المنطق على دراسات الفارابي) فهي قد أثارت تساؤلات تلامذة الفارابي عن صلة اللغة بحروفها وألفاظها بالمنطق. ممّا حدا بالفارابي إلى تفسير العلائق بينهما، ومعاني الحروف المنطقية، فأطال شرح أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والمثّة، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، والانتقال من الصانع العامّة إلى تدكّ القياسية^(٢٧)

وما يُستشفّ من هذه العلائقة بين فيلسوف وبحوثي جملة قواعد وأصول، على العاملين في مضمار الفلسفة وعلومها اناعها. فهناك قصّة التواصل بين كلّ من التراثين النحوي والمكرّي، ابصاحاً لكيفيّة ومدى تفاعلها عند وضع الألفاظ وتحديد معانيها. لذا يناد الربط بين علمي النحو والمنطق ضرورياً، إذ يأتي على صورة الربط بين اللفظ والمعنى وعلى مختلف المستويات والدرجات. حسّية وعقلية، جزئية وكنّية، مرديّة وعامة. مدلالات الألفاظ تشدّل وفقاً لشدّل المعلوم ولحاجات إليها عند العامة والخاصّة.

إنّ المُنتهى أنّ علم المطلق - الآلة سوف يكتسب صفة الشمولية، نظراً إلى طبيعة موضوعه ومهجيّته التي تسحب على المعلوم كافّة. المطلق آلة تُعطي بالحيلة القوانين التي شأها أن تقوم وتسلّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحقّ في كلّ ما يمكنه أن يحلّط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحمّطه ونحوه

(٢٧) كتاب الحروف، للمفتّة، ص ٤٤، ٤٩؛ يعود إلى تحليل المناظره بين متى والسيرافي في الفصل الاخير

من الحفظ والرل^(٢٨). فينما يختص علم النحو بقوانين لسانية محصورة بأمة ما (علم حزني)، نجد علم المنطق يشمل بقوانينه ما تشترك فيه ألسنة الأمم ومعقولاتهم (علم شامل)^(٢٩) كذلك هي حال النظر في الأمور الكلية الذي يسوق الذهن إلى تجاوز الحسني نحو المعقول، وهو موضوع العلوم المدورية التي مفهوم هي أيضًا على قواعد منطقية - برهانية، وعلى قوانين الداتية وعدم التدفص والثالث المرفوع.

إنطلاقاً من إمكانية التعميم هذه، تتميز اللغة الفلسفية بدلالاتها على الموحودات الطبيعية والعديدية والهندسية والماورائية، بواسطة حروف وألفاظ تكتسي طابع الشمولية التي تصف بها الرموز والأشكال (وجه المنطق الآخر). لذا فهي تختلف عن تلك المستعملة في علم النحو وتراكيبه، مثل الاختلاف الواقع بين تركيب الجملة من مستند ومستند إليه أو من متناً وخبر، وتركيب القضية من موضوع ومحمول، تجمع بينهما رابطة كلامية دالة على فعل الوجود، فضلاً عن معاني الحمل والتضمن كما وكيفاً. هذه اللغة الفلسفية تأتي إذاً على مستوى لغوي ذي مكمل للأول ومعهم لمعانيه ولتركيبه (Metalangue). فربط بين محسوس وآخر، وبين محسوس ومعقول، وبين معقول وآخر، إلى حد محاكاة الفكر العقل المنظم. إنها لغة العلاقات والروابط بين التدرجات والتحويلات الأفقية والعمودية، التي عبر عنها الفلاسفة بالكليات المحسوس والمقولات العشرة. وعند حصول حد الاستقرار والاكتمال هذا في اللغة، صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ، فقر ما المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولاً وجعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتباً له دالاً على ذاته عبارة عن شيء آخر كان له به تعلق. يحدث حينئذ الاستعارات والمجازات... والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها^(٣٠).

إن شمولية اللغة الفلسفية نابعة من تمكنها استيعاب معظم المعاني التي هي

(٢٨) الفارابي إحصاء العلوم، تحقيق الهام منصور، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩١، ص ١٣

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣٠) الفارابي، كتاب الحروف، الفصل الحادي والعشرون، أصل لغة الأمة واكتسابها، ص ١٤١

النفس وما المشكلة اللغوية التي تصدّي لها الفارابي في حروفه سوى تحويّ سبل
يحدد تريب للألفاظ يولّز ترتب المعاني التي في النفس، وهذا لكلّ علم في
حقله وهذا الأمر دفع بالعلماء إلى تحديد اصطلاحاتهم، كل في مصمار علمه
وعرصه وبهجه. فهل اعتبرنا كتاب الحروف أنموذجاً يحتلّ لمثل هذا التخصص
اللغوي في ميادين الفكر والعلوم الأخرى؟

ثانياً - فلسفة اللغة واللسان العربي

إنّ فلسفة لغة لا تحصر بمعرفة قوانينها الخاصّة فحسب، إنّما تتجاوز هذا
لمستوى لتناول أطرها العامة، وبيئتها الخاصّة، وعلاقتها باللسان والنفس
والمجتمع. هناك اللغة مستقلّة من جهة قصودها ودلالاتها، ومرتبطة من جهة
علائقها بالبيئة والتاريخ والأمة والمرد واللسان. ذلك أنّ العوامل المؤثّرة في نشأتها
وسورها ونظورها لا يمكن حصرها ضمن خطّ واحد مستقيم. فقد يكون لها أكثر
من طريق تسلكه لتصل حاضرها بماضيها، وأكثر من خاصّة تُبرزها متفاعلة مع
غيرها. كذلك لا تُهمل هذه الفلسفة عقلية الشعوب التي تعكسها اللغة في ألفاظها
ومعانيها، في أسمائها وصورها، في رسومها وحدودها. وهكذا تتوصّل إلى
لكشف عن بواطنها بشموليّة، وتبيان فلسفتها الخاصّة وعالمها الذاتي.

لم تكن دراسة الفارابي ونظرفه إلى موضوع اللغة العربيّة، إلّا لوضعها في هذا
إطار الفكريّ الشامل، ممبّناً ولادتها الفلسفيّة علماً ذي صلة وثيقة بسائر العلوم.
فقد أرسى معالمها التكوينيّة، والنظوريّة، والملائقيّة، شارحاً لسينها الكلاميّة -
لغويّة والعقليّة - السطحيّة بتدرجاتها اللسانية والفكرية. إنّها لغة المستويات
استمددة. من جمهور العامة إلى الخاصّة، ومن علم إلى آخر. وهي بهذا المعنى
تكوّن فلسفة تعبيرية - تحليليّة للسان والفكر العربيّين السامّين، كما تطرح مشكلة
فلسفيّة، بعدها إمكانيّة صياغة فلسفة خاصّة باللسان العربيّ.

بدأت فلسفة اللغة عند الفارابي ميداناً رحباً يتناول معارج علاقة الاسم بالمسمّى
أو اللفظة بالشيء، والحرف بملولته الحسيّ والعقليّ، ويعلّل كيفية بصوح اللفظ
واكتمالها على صور اللسان والعقل ضمن الأطر المحيطة بهما. فلم يقدم هذه
اللفظة أو محورها، إنّما أعاد تفكيكها وصياغتها تبعاً لأصول الفكر التاريخي -

الجدائي، والمنطقي - البرهاني، الذي استقاء من منهجية العلوم الدخيلة على الأمة و لملأه وقد أصغى عليها طاقة استخراجها من طبيعتها وأصالتها، حتى لاحت الفلسفة الناطقة بالعربية، من خلال حروفه، حية متطورة، كأنها نتاج لغة نحرّجت وعلّلت على يد النقلة والشارحين لتواكب حاجات المجتمع والثقافة والعلوم إنها له الأعمال والأذهان المتفاعلين أبداً مع محيطهما، والشاملين معالم الوجود وتصوّراته ومعهولاته.

لقد استعمل النازبي لغرضه هذا مناهج التفسير والتحليل والتعليل، متوقفاً عند كلّ مرحلة من مراحل الباء اللغوي، مبيّناً جديدها ومستجدّها. فقد استحالته هذه اللغة بين يديه كائناتاً حيّاً، يستمدّ نشاطه من العلوم الفكرية والدينية والاجتماعية، ضمن إطار ومحيط معيّنين تتفاعل معهما.

١- تكون اللغة تاريخياً وجغرافياً (المنحى التفسيري)

هناك علاقة وثيقة طبيعية، يُبررها العاربي، تربط اللغة بالجغرافيا السكانية، والسّلالة، والطبائع المطرية، ومتطلّبات الحياة والبيئة. فحدوث حروف الأمة وألفاظها بنشأ باديّ ذي بدء مع العوام والجمهور الذين «يكونون في مسكن وبدد محدود، ويُفطرون على صور وخلق في أديانهم محدودة، وتكون أديانهم على كفيّة وأمرجة محدودة، وتكون أنفسهم معدّة ومعدّدة نحو معارف وتصوّرات وتخيّلات بمقادير محدودة في الكميّة والكيفيّة»^(٣١) وهي عوامل قطع نوعية لغتهم، ومدى استعمالها، وفقاً لاستعداداتهم المطرية، لغة رمزية وإشارية بتصويّاتها وبياناتها فإذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بصميره استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممّن يلتبس تفهيمه إذا كان ممّن يلتبس تفهيمه بحيث يُبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت^(٣٢). هذا الاتصال والتفاعل بين الأفراد (بين الذات والآخر) يؤدّي إلى أمرين: الأوّل استعمال الحروف والألفاظ للدلالة على المحسوسات (الألغاب) ومن ثمّ المعقولات (الألقاب المكرّرة على محسوسات مشابهة). والثاني الاتفاق

(٣١) المرجع السابق، الفصل العشرون، حدوث حروف الأمة وألفاظها، ص ١٣٤

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٣٥ .

والتواطؤ اللذان يضيفان على اللغة طابع الاصطلاح عند شيوعها من الجماعة الواحدة، وطابع الاستحابة لضرورات الحياة والسلوك العام. يقول الفارابي في هذا المعنى: «وهكذا يحدث أولاً حروف تلك الأمة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف ويكون ذلك أولاً ممن اتفق منهم. فتتفق أن يستعمل الواحد منهم صوتاً أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، ويستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشيء الأول لتلك اللفظة، ويكون السامع الأول قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلاحا وتواطؤا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة... ولا يزال يحدث التصويّنات واحد بعد آخر ممن اتفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث من يدبر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويّنات للأمور الباقية التي لم يتفق لها عندهم تصويّنات دائمة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمة. فلا يزال مدّ أوّل ذلك يدبر أمرهم إلى أن توصح الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورة أمرهم»^(٣٣) إنها لغة الجماعة المشتركة الأعراف والتقاليد والقيم، لغة البيئة الموحدة والأمة الواحدة، لغة العوام ومن بعدهم الحواصن، لغة الصنائع العامّة والقيسيّة، لغة التقليد والنشئة والأصول. وهذا هو العصبي والصواب من أعضائهم، وتلك الألفاظ هي لغة تلك الأمة، وما خالف ذلك فهو الأعجم والخطأ من أعضائهم»^(٣٤).

رسم الفارابي، من جهة ثانية، خطاً تصاعدياً تواصلت بين اللغة وسانث العلوم، بين بوسطته المثالات والحيالات التي تغذي اللغة المستعملة عند أبناء الأمة الواحدة والتي تنبئها الملة. وذلك على الوجه التالي:

العلوم الفلسفيّة ————— اللغة ————— العلوم المليّة

(الجدل - السفسطة - البرهان) (النواميس - المم - الكلام)

يقول محدّدًا موضع الملة وموقعها: «والملة إذا جعلت إنسانيّة فهي متأخرة بانزماي عن الفلسفة، وبالجملة، إذا كانت إنما يلتصق بها تعليم الجمهور الأتباء

(٣٣) المرجع السابق، الفصل العشرون، ص ١٣٧-١٣٨.

(٣٤) المرجع السابق، الفصل الواحد والعشرون، ص ١٤٢.

السطرة والعملية التي استتبط في الفلسفة بالوجود التي يتأتى لهم مهم ذلك،
 بإفادع أو تحييل أو بهما جمعاً^(٣٥). فالفقيه ينشبه بالمتعقل وإن احتلما في مبادئ
 الرأي؛ والمتكلم يأخذ بالرأي المشترك مع الجمهور، وإن جادله فيما بعد وأقعه
 بالطرق الحفظية. وكل من ينطلق من لغة الأمة لتكسيها مقولاته وأراءه وغياته
 بذلك تتطور وتنقل من صائغها العامة إلى القياسية.

٢- إكمال اللغة بين الصنائع العامة والقياسية (المنحى التحليلي)

تفترض المعارف العامة المحدودة إذاً إشارات وحروفاً مجزأة تبعاً للضرورات
 والأمور النظرية والسلوكية. ثم تنتقل لترتّب ألفاظاً دالة على المحسوس العيني
 والمعقول الذهني. وتقتضي الحاجة، كما أوردنا، إلى من يدبّر أمر الأمة فيكون
 هو جامع ألفاظها وواضع لسانها. هذه المعارف تعكس المحسوسات المشتركة،
 والأفعال الكثيرة عن قواهم النظرية، والملكات الحاصلة عنها، والصنائع العملية،
 إلى كل ما يخص حياتهم المشتركة.

تبدأ هنا مرحلة متقدمة من تكون اللغة، وهي انتقالها الطبيعي من مجالات
 الحس والمحسوس إلى المدرك المعقول؛ إنها مرحلة المحاكاة بين المحسوس
 لجزئي والمعقول الكلّي. فتشابه المعاني لتسحب الألفاظ على ما هو مشترك
 منها كالعامّة والكليّة، وتنبأين أخرى لتدلّ على الأشخاص المعردة والأعيان؛
 «وتحدث الألفاظ المشتركة، فتكون هذه الألفاظ المشتركة من غير أن يدلّ كل
 واحد منها على معنى مشترك. وكذلك يُجعل في الألفاظ ألفاظاً متباينة من حيث
 هي ألفاظ فقط، كما أنّ في المعاني معاني متباينة، فتحصل ألفاظ مترادفة»^(٣٦).
 عند هذا الحدّ تكتمل اللغة إذ تسمي وسيلة تعبير عن المعاني الفلسفية. فهي تؤدي
 غرض نقل المقولات والكليات (ألفاظ المنطق والماورائيات) وإبرارها من جهة،
 وتوسيع العبارة بتشكيل الألفاظ وتبديلها وترتيبها وتحسينها من جهة ثانية. فتتواصل

(٣٥) المرجع السابق، الفصل التاسع عشر، ص ١٣٠، وهو يكرّر الرتيب عنه في كتاب الملة
 حين يقرر دور الفلسفة «التي تعطي براهن ما تحتوي عليه الملة الفاصلة. فإنّ المهنة الملكية
 التي عنها تلتزم الملة الفاصلة هي تحت الفلسفة». راجع كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي،
 دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٧.

(٣٦) المرجع السابق، الفصل الحادي والعشرون، ص ١٤٠.

المعاني في العموم والخصوص (الأجناس والأنواع والمحمولات)، وتتشابه الألفاظ بالمعاني بالنواطئ والاشتراك والترادف كما حصل، بعد استقرارها، الاستعارات والمحازات وشبك المعاني بالفاظ مترادفة. تحدث حينئذ صنائع حسيّة وشعرية وروائيّة ولغويّة وكتابتية، وهي المعروفة عند الفارابي بالصنائع العامّة^(٣٧). وعندما تُرتَّب وتُنظَّم وتُفَعَّد على طول الرمان، تكون من أوائل الصنائع لقياسيّة أو لم توضع القواعد المنطقية والموازن للشعر وللخطابة في مطوية لأورغانون الأرسطية وفي هذا المنحى بالذات؟ أولم تصحح الطرق البرهانية ولمواضع المشتركة أصول السفسطة والجدل بين سائل ومجيب؟ إنها ستة التطور العقلي للصنائع كافة، وبالتالي ستة التطور اللغوي لكل إفرات اللسان. وهي تعكس الوجه الآخر للفوارق بين لغة سكان البراري ولغة سكان المدن، الذين يستفون ألسانهم من الأعراب، إلى أن يؤتى عليها العريب والمشهور منها، فيحفظ أو يكتب (وفقاً لقوانين)... فيصيّرون عند ذلك لسانهم ولحنهم بصورة صالحة يمكن أن تُعلَّم وتُعلَّم بقول. كذلك حطوطهم التي بها كانوا يكتبون ألسانهم^(٣٧).

إنّ مرحلة اكتمال اللغة تعكس هنا تطوراً للمفكر الفلسفي، ونصوحاً للعقل لتحصيلي، وبروزاً لأبواب القياس والرهان في أقسامهما وتراكيبهما الكلامية ولمعنوية. إنها مرحلة الانتقال العلمي من الظن والشك إلى اليقين والثبات لعقليين. فالصنائع القياسية تبني المحصن من الأمور التعاليمية وعن الطبيعية، حيث تميز فيها الطرق الجدلية عن تلك السوفسطائية، والطرق اليقينية - البرهانية والعسفية عنها جميعاً، لتثبت بواسطتها العلوم العامّة والتعاليم النظرية والعملية: من علوم مبنية، فقهية وكلامية فالصلة وثيقة، كما ذكرنا، بين الفلسفة والمثلة، إذ صواب الأولى يولد حقيقة الثابتة، وسادها يؤدي إلى بطلانها^(٣٨). وهذه إشارة واضحة إلى نمّي العارابي أثر فلسفة اليونان ودورها على مسار تاريخية الصنائع العامّة والقياسية والمثلية عند العرب، والتي سما العقل العربي وتطور في ظلها.

(٣٧) المرجع السابق، الفصل الثاني والمثرون، حدوث الصنائع العامّة، ص ١٤٨

(٣٨) المرجع السابق، الفصل الرابع والمثرون، الصلة بين المثلة والمثلة، ص ١٥٣-١٥٧

٣- طبيعة الأسماء الفلسفية: اختراعها واستعمالها (المنحى التعليقي)

يستحق الفارابي أنّ عملته النقل من لغة إلى أخرى مطبوعة إذا بعوامل شبة وثقافة وعلمية ودينية. وهذا ما يفسر ويعلّل التفاعل بين الأثنين. المنقول منها والمنقول إليها؛ تفاعل يتمحور حول اللغة رتباء، لكنّه يشمل مؤثراتها وتأثيراتها المحسوسة. من شرائع ونواميس، إلى طرق كلامية وجدلية وبرهانية، مرورًا بالعلوم والصناعات على أنواعها.

إنطلاقًا من هذا التعاريف والتواصل بين الحضارات، يحدّد الفارابي طرق النقل واختراع الأسماء الفلسفية بثلاث: ١ - الإشتراك في المعاني عند إمكانية حصوله بالنظر «إلى أقرب الأشياء شبيها بها من المعاني العامة عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسمّوا بها تلك المعاني الفلسفية»، مثل لفظ الجوهر. ٢ - نقل الألفاظ كما هي وعلى غراريتها، مثل الأسطقس والهبول. ٣ - اختراع ألفاظ جديدة عند فقدانها، مثل الماهية والهوية^(٣٩). وهذه الطرق جميعها، استعمالها النقلة والتراجعة عند تعريبهم فلسفة اليونانيين وعلومهم، فأشركوا ألفاظًا لها دلالات متشابهة مع تلك اليونانية كالعصر، واستعاروا أخرى كأسماء العلوم المنطقية، واختراعوا أسماء جديدة معروفة عندهم كالوجود والعرض؛ ممّا جعل عبارتهم الفلسفية صعبة وكلامًا مألوفًا حينًا ومستعربًا أحيانًا. لكنّ هذا التحوّل أبقي على عروة الصلة بين اللغتين العامية والفلسفية بإشتراك وتشابه وتراتب. فالإتفاق بين الأسماء الفلسفية، والنواظير، والتشكك، أنى على سبب مختلفة للدلالة على معاني واحدة يقول الفارابي «والمعاني التي تشترك في اسم واحد منها ما هي صفة في ذلك الاسم المشترك؛ ومنها ما لها سبب مشابهة إلى أشياء كثيرة؛ ومنها ما يُسبب إلى أمر واحد على ترتيب، وذلك إما أن تكون رتبة من ذلك الواحد رتبة واحدة، وإما أن تكون ربتها منه متفاضلة بأن يكون بعضها أقرب رتبة إليه وبعضها أبعد منه»^(٤٠)

إنّ هذا الشد الفلسفي للأسماء، يضع اللغة في خدمة الفكر دون أن يُبعدا عن حصن الحياة إذ هي تابعة منها أصلًا وفروعًا. ومهمة الفارابي اكتملت حين دقّق في

(٣٩) المرجع السابق، الفصل الخامس والمشهود، اختراع الأسماء ونقلها، ص ١٥٧-١٥٨.

(٤٠) المرجع السابق، ص ١٦٠.

وصفة اللغة التعبيرية ومجالاتها، فتجبر طاقاتها وأرساها لغة الحس والعقل معاً، لغة الحياء والمكر في آن. فهلاً أسهم في وضع أسس فلسفة عربية مستمدة من عندها؟ وهلاً أكبا منهجية ذاتية لتحقيق فلسفي ناطق بالعربية على غير طريقة العربيين ومنهجات بعض المستشرقين؟

* * *

إنّ الافاق الحقيقية التي كشفها المارابي من خلال حروفه، ماد في تركيبه على النظام النعوي القائم على قطبي العقل والواقع في تعاملهما. وهو نظام يشمل لغات الأمم في شؤونها وارتقائها، طالما هي عاشت حالتها البدائية والحضارة، العامة والخاصة، الأصالة والاعتراب. لقد أرسى لنا قواعد التعبير البياني والفلسفي على النحو التالي:

- ١ - تحديده أصول وضع الاصطلاح الفلسفي بعد استحراجه، واختراع الألفاظ المشتقة والمحوطة من البيئة الحسية أو من لغة العوام
 - ٢ - تأميه انتقال اللغة من اليومانية إلى العربية، أو لغة التعبير الفلسفي بالعربية، عبر تلك الأصول.
 - ٣ - وضعه الأسس الفلسفية للغة من حيث دلالتها على الحسني والعقلي معاً، الخاصي والعامي، الطبيعي والمارائي
 - ٤ - مؤلفته بين العلوم الحوية والفلسفية (سبما المنطق)، وكأنّها علوم متواصلة تتم عن تطور لغوي - عقلي إذ هي تتحول من عاقبة إلى قياسية.
- بدعوما المارابي إلى الأخذ بهذه القواعد مثلاً تُحتذى عند محاولة التعبير فلسفي، فضلاً عن التعبير بواسطتها في سائر العلوم وينسب مختلفة وهذا ما يدعنا اليوم للمودة إلى أصول هذه اللغة في مصوصها ومعالجتها، لعرف من حدودها منطقتنا اللغوية - الفكرية. كذلك يُفترض أن يطرح هذه اللغة إشكالية فكرية إزاء النشأك المحاصل بين مسائل الفلسفة وطرق التعبير عنها وعن مذاهب الملاسفة والهدف من عملية كهذه الكشف عن مكنومات اللغة العربية التي يعكس عملتنا السامية، لإيجاد أفضل سبل التعبير الفلسفي بمنأى عن الموروث منها تعيداً أو المتج عرقاً.

إن فلسفة اللغة العربية التي بيّ صرحها العارابي في الحروف، بعد أن وضع
هيكليتها، لا ترتبط فقط باللغويات والفلاسفة أو بعلاقتها مع أدوات بحثهما، إنما
تعني الأمة في معتقداتها وحضارتها وسياستها أيضًا. فإذا كان العلماء هم من
الخوارج، فالخوارج على الإطلاق هم الفلاسفة، فوساير من يُعدّ من الخوارج
بما يُعدّ منهم لأنّ فيهم شبهة من الفلاسفة. من ذلك أنّ كلّ من علّد رئاسة مدنية أو
كان يصلح لأن يتقلدها أو كان معنًا لأن يتقلدها يجعل نفسه من الخوارج، إذ كان
فيه شبهة ما من الفلسفة، إذ كان أحد أجزائها الصناعة الرئيسة العملية^(٤١)
فالفلسفة هي أساس بناء الدولة، إذ كلّ من المشرّع والمتكلم والعقيد يستقي منها
براهينها التي تحوّلها تصحيح علومه وتقويم نتائجها. وما اللغة الفلسفية سوى
إحدى وسائل إنهاض هذا الساء الرئيس ودعمه وتجييده.

(٤١) المرجع السابق، الفصل التاسع عشر، الملة والفلسفة نقال تقديم وتأخير، ص ١٢٢

الإشكالية اللغوية - الفلسفية بين علمي النحو والمنطق

لا نستطيع اعتبار تكوين لغة ما سوى من حيث طرحها كمجموعة صيغ متمسكة بالمعاني. فالفعل الكلامي فعل عقلي، تعكس فيه الألفاظ الصور الذهنية لتحسدها وتبلور معانيها. والدليل على ذلك أن كل حدث فكري يتمحور عنه حدث لغوي ليطور الألفاظ والمعاني، أو ليؤدي إلى ابتكار مصطلحات جديدة وبعادة صياغة للجمل، وفقاً للمعاني المستحدثة الطارئة. وهذا ما حلّله الفارابي عندما بين كيف اخترعت الأسماء الفلسفية واستعملت عند العرب بعد عمليتي النقل والترجمة، ثم كيف تم الانتقال، تحت تأثير الفلاسفة اليونانيين، من الصنائع لغائية إلى تلك القياسية؛ فضلاً عن التبدل الذي حصل في الجملة - القضية بحد ذاتها^(١) لكن ما هي طبيعة العلاقة هنا بين الألفاظ ودلالاتها؟ وفي أي اتجاه حصل التطور اللغوي عند العرب؟

هناك حطآن تحكما بماهية هذه العلاقة وتطورها عند العرب الأول أبرز أصحاب أهمية دور اللفظ وأصبعيته على المعنى، انطلاقاً من المالكين الأعرابي واندبيي القديس لا عسى لأحدهما عن الآخر. فهما قد طبعا العلوم على مختلف مستوياتها، محافظين على قدسية اللفظ - الأصل لاسيما في ميادين الفقه والكلام والبحر. فعلم الفقه يطلق أصحابه من مقاصد اللغة لتناول الأحكام الشرعية، ومن الموصلة اللغوية على مستويي الحقيقة والمجاز. ولعلم الكلام بدوره أبعاد لغوية

(١) راجع الفصل السابق حيث خطرنا إلى هذه القضايا مفصلة

تجسدت في مسائل خلق العرآن وإعجازه، وفي التأويل عند الخلاف بين ظاهر الكلام وباطنه. وعلم البلاغة أصلاً التزاماً بالمحسّنات اللفظية تبعاً لوجوه الشبه والاستعارة والكتابة وغيرها. وقد لخص ابن خلدون أهمية هذا المنحى اللفظي من خلال تحليله لأصول الفقه ومجالات أبحاثه المحويّة قائلاً: «... يتعين النظر في دلالة الألفاظ، وذلك أنّ استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان... ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام وهو الفقه... مثل أنّ اللغة لا تثبت قياساً، والمشارك لا يراد به معناه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يُبقي حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الدب وللعموم أو التراخي، والشيء يقتضي الفساد أو الصحة، والمطلق هل يُحمل على المقيد، والمعمّر على العلة كافي في التعدّد أم لا وأمثال هذه»^(٢). أمّا الثاني فقد وصح أصحابه - كالفلاسفة والمناطق - المعنى هدفاً لانتفاء الألفاظ، ولوضع كلّ صيغة بيّنة، وفقد للعلاقة المنطقية القائمة بين أحرانها. فالنظام المعرفي أو البرهاني هو الذي يحدّد النظام اللفظي وليس العكس. وسرّ التأويل اللغوي الجديد يكمن في منطق الفلاسفة الذاتيين، وإعادة تركيبهم المشاهد والمدرّك وفقاً لكليّات أو لمقولات عقلية مجردة. لذا أسغت على الحروف والألفاظ معانٍ مستجدة حولتها من لغة طبيعية - بيانية إلى لغة مرهانية - قياسية، ممّا ولّد ثاباً بين لعتي السحوتين والمناطق^(٣) وهذا ما انعكس على دور طائفة الأشياء في تحديد هوية الألفاظ ومصادرهما. هل نعود إلى ما في الأعيان عند انتقاء اللفظ المناسب للمعنى؟ أم إلى ما في الأدهان؟ وما معيار الصدق في تأويل معناه الحقيقي أو المجازي؟

إنّما المشكلة التي ما برح اللغويون يطرحونها حول طبيعة الصلة بين اللفظ ودلالاته: أهى صلة طبيعية - ذاتية تطبع فيها الموجودات أشكال الألفاظ ومصائبها؟ أم هي صلة اصطلاحية - عُرفية توضح عليها العوام ومن ثمّ الحواصّ؟

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٦٠.

(٣) راجع موقف الفارابي من هذه الإشكالية والتي حلّها، في الفصل السادس، تحت عنوان «طبعة الاصطلاح الفلسفي في دلالاته وأبعاده».

لا جرم أن في الحالين مواصلاً وتابِعاً، تطوُّراً لكل لغة تعمل معانيها من الحسِّي إلى العقلي، ومن المطرِّي إلى الوضعي.

وَلَا - أصول النحو العربي وخصائصه: بين المنطق البياني والمنطق الصوري

إنَّ التأثير المتبادل بين منطق أهل النحو الداخلي - الداتي تبعاً لأصول اللغة وأوانية استخراج العقل للقواعد في شقيها التحليلي والنصري، ومنطق أهل الفلسفة بلغته الخاصة وطرحه الروابط والعلاقات المعنوية الجديدة بين الألفاظ، عوامل انعكست على سبيل تحديد نشوء النحو العربي ومراحل تطوره مدارس ومذاهب.

يُجمع الباحثون على أنَّ المرحلة الأولى من نشوء النحو العربي، والتي تنتهي حوالي عام ١٨٠هـ، شبيهة بالحفريات التي شهدت ولادة سائر العلوم الإسلامية، صافية خالية من كل علم دجيل. فهي لم تخرج بمؤثرات فكرية إغريقية أو سريانية، إنما بقي فيها النحو على حالة من الأصالة والثبات على لغة الأعراب والإسلام. وجل ما قام به المحرِّبون من دراسات في هذه الحقبة يتلخص بمطابقتهم القواعد للأصول، وترتيبها على هذا المنحى من النظام اللغوي لمعهود. فالطبعة الأولى من النحاة، أمثال الحليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٧٧ أو ١٨٠هـ)، لم تُصيغ النحو صياغة فلسفية، إنما صياغة لغوية - بيانية طبيعية تتماشى مع المواضع الحوية والتركيبات والتصاريح العربية.

• يمثل «كتاب سيبويه» بمصمونه هذه المرحلة أصديق تمثيل، حيث لم تكن لمشكلة مطروحة على صعيد تحليل المضمون المنطقي للغة، إنما جمع المادة المعنوية من مختلف مصادرها العربية وتصنيفها اكتشافاً لخصائصها التركيبية^(٤). فهو يطرح، دون تمهيدات أو تقديرات، ما الكلِّم من العربية، وهي ثلاثة: «إسم

(٤) يقول أحمد أمين في هذا الصدد: «يظهر أنَّ سيبويه جمع في كتابه ما تفرَّق من أقوال العلماء قبله، ورتبها ورتبها، وجمع ما استشهد به العلماء من شعره، وما سمعه هو بنفسه، ممَّا يدلُّ على سعة اطلاع، وطول باع... ثم يتابع في مكان آخر: «أبدع العرب علم النحو في الابتداء، وأنَّه لا يوجد في كتاب سيبويه إلَّا ما اخترعه هو والذين تَقَنَّموه...» راجع صحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤، الطبعة السابعة، الجزء الثاني، ص ٢٩١ و٢٩٣.

وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»^(٥). ويحدد مجاري أواخرها وهي ثمانية. «الصب والجر والرفع والحرم والفتح والكسر والضم والوقف»^(٦) ثم يدرس المُسند والمُسند إليه كعلاقة إتمام معنى، بعداً عن علاقتهما المطلقية كموضوع ومحمول. «فهما ما لا يستعني واحد منهما عن الآخر ولا يحد المتكلم منه بدءاً»^(٧) لكنه لا يستثني هنا، في معرض تحليله «باب اللفظ للمعاني»، ما للفظ من علاقة بالمعنى قائلاً. «إعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين (جلس وذهب)، واختلاف اللفظين والمعنى واحد (ذهب وانطلق)». واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين. «واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك وجدت عليه من الموجدة ووجدت إذا أردت وجدان الصالفة»^(٨) ويُلحقه بأبواب عديدة تابعة لأنواع هذه العلاقة، من مثل «ما يكون في اللفظ من الأعوان»، كيف «يحذفون ويعوضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتى يصير ساقطاً»^(٩) وكيف تتصرف الألفاظ في المعاني مثل «باب تخبر فيه الكرة بنكرة»^(١٠)، «باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى»^(١١)، «باب وقوع الأسماء ظروفاً وتصحيح اللفظ على المعنى»^(١٢). وكلها تشير إلى اهتمام سيويه بهذه الروابط اللغوية وصفاً لمطعمه النحوي الحاضر بأصول الكلام والكتابة وعناصر هذا المنطق تلتخص، من خلال «الكتاب» وشروحات النحويين اللاحقين عليه،^(١٣) بالنالي.

١ - تحليل طبيعة العلاقة اللغوية والمفلية بين أجزاء الجملة الواحدة فهلاً تزدي

(٥) كتاب سيويه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، الجزء الأول، ص ٩

(٦) المرجع السابق، ص ٩- ١٠

(٧) المرجع السابق، ص ١٤- ١٥ .

(٨) المرجع السابق، ص ١٥ .

(٩) المرجع السابق، ص ١٥ .

(١٠) المرجع السابق، ص ٣٧- ٣٨

(١١) المرجع السابق، ص ١٣١

(١٢) المرجع السابق، ص ١٣٣ .

(١٣) من أبرز هؤلاء نذكر: الأخفش الأوسط (٢١٥هـ)، أبو عمر الجرمي (٢٢٥هـ)، أبو عثمان الحارثي (٢٤٨هـ)، المبرّد (٢٨٥هـ)، ثعلب (٢٩١هـ)، إيس جني (٣٩٢هـ) وغيرهم.

معنى مستغلاً ونعيد مبعثي فائلها؟ الاسم فيها يدل على معنى لا يرتبط بزمان،
عكس الفعل الذي يفيد معنى مرتبط بأحد الأزمنة الثلاث الماضي والحالي
والآتي؛ أما الحرف فنوره وصل الأسماء ببعضها وبالأفعال، وتكملة
المعاني ووصلها أيضاً.

٢ - تحديد مجاري أواخر الكلم دلالة على مكانتها ومعانيها. فعابه الحريك
إخراج كمية النطق ومن ثم الكتابة؛ أما الإعراب فهو من اللواحق كشفاً عن
قصود المتكلم، وتعليماً لأصول التأليف الكلامي.

٣ - الدلالات لفظية ومعنوية. فالألفاظ تدل على المعاني بحد ذاتها، والمعاني
تدل على صيغ الألفاظ وحركاتها حقيقة ومجازاً، تعريفاً وجهلاً، صدقاً
وكذباً، جوازاً ووجوباً إلخ.

٤ - الجمود والطواعية بتكاملان في معاني الاشتقاق، والسحت، والاستعارة،
والكتبة، وإن بقيت الأصول اللفظية والصرفية هي المرتكز. وقد أذيا إلى
المحافظة على طابعي الثابت والمتحول في اللغة وعلومها.

٥ - استعمال قواعد القياس والتعليل، على سنة الفقهاء، تبييناً لكلام العرب
ودعماً لأصولهم اللغوية. فليس النحو في آخر المطاف إلا تجميع ما بقي
مشتتاً من طرق نحوية.

• إضافة إلى هذه الخصائص، استخرج الجابري من خلال كتاب «مفتاح
العلوم» للسكاكي (١١٦٠هـ - ١٢٢٠م)، وضمن إطار دراسته الإشكالية البيانية بين
اللفظ والمعنى، أو بين نظام معنى الخطاب ونظام العقل، مجموعة طبائع ما أسماه
«لسطق البياني»، والتي وسمت علوم الأدب، كالصرف والنحو والمعاني والبيان
ولحد والاستدلال، وشكلت المفتاح لكل المطالب العلمية من جهة وحديث
وتفسير وكلام^(١٤) وقد لمّخص هذه الطبائع تساعاً من خلال العلوم البيانية العربية
بعد تكررنا وتطورها، وانتهى إلى الملاحظات التالية:

١ «إن آليات التفكير عند ممارسة القياس المنطقي هي نفسها آليات التفكير عند

(١٤) محمد عابد الجابري، بية العمل العربي، مرجع سابق، ص ٩٤

ممارسة أي أسلوب من أساليب البيان»، كما «أن المعرفة الدقيقة بعلم البيان تُفني عن المعرفة بالمطلق»

٢ - النظر إلى الحدّ بظرة بيانية بحتة إذ هي خاصّة بالسحوتين «دون جماعة من ذوي التحصيل أي المناطق»

٣ - نجس المصطلحات المنطقية واستعمال المصطلحات السحوية والبيانية

٤ - التركيب على مفهوم اللزوم «لا على أنّه معيّنات ونتائج بل على أنّه لازم وملزوم».

٥ - بيان «كيف أنّ الأساليب البيانية العربية والأساليب الاستدلالية المصطنعة تلتقي، عند نهاية التحليل، عند آلية منطقية واحدة هي اللزوم». لقد أبرر فعلاً استدلالية الحقل البياني العربي عن الأساليب الاستدلالية اليونانية^(١٥).

رغم هذه الاستدلالية، اعتبر بعض النقاد أنّ المرحلة الثانية المتشعبة لتطوّر علوم النحو المحتلّة، والتي يتمي إليها متأخراً السكاكي وأمثاله، أنت دون شدّ مرحلة تعامل بين الفكر العربي بلعته وآدابه وعلومه الدينية، والفكر اليوناني والسرياني والعراقي كحضارات وثقافات دحيه^(١٦). ومهما اختلفوا حول طبيعة هذا التعامل والتأثير بدرجاته وإفرازاته، فإنّه لمن الواضح أنّ لغة السحوتين

(١٥) المرجع السابق، ٩٩-١٠١

(١٦) يقول أحمد أمين واصفاً هذه المرحلة «والذي يظهر لي أنّ تأثير اليونان والسريان في العصر الأول لوضع النحو كان تأثيراً صحيحاً، وربما كان أكبر الأثر غير مباشر، كاستخدام آلة القياس والتوضيح بواسطتها في وضع القواعد السحوية كما رأيت. فلما نقلت الفلسفة اليونانية وانتحل بها المتكلمون أولاً والعلامة ثانياً، وعرفوا المنطق وما إليه، تأثر النحو بذلك في قواعده وعمله». راجع صبحي الإسلام، الجزء الثاني، ص ٢٩٣. كذلك يبيّن الشحات سيّد رحول، في المسمى عهد، أثر السريان ونحوهم على الدراسات النحوية لغةً يقول «ونبدو ملامح التأثير السرياني بشكل واضح في دراسات اللغويين... فإنّ السريان كانوا وراء المنهج الذي اتّبعه النحاة لكثيرهم» ثمّ يضيف في مكان آخر «وهكذا استجلت البيئات المعيشة علومًا كانت حتّى ذلك الحين تكاد تكون غريبة على العقلة العربية منا دفع إلى سمسها بالعلوم الدخيلة. ولقد كان السريان هم الفطره التي عبرت عليها هذه العلوم لتصل إلى العرب»

راجع كتابه «السريان والمصطلح الإسلامي»، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥، ص ١٢٥-١٢٦.

وتحليلاتهم المتأخرة ميّزت بمصطلحاتها وقوانينها العامة والخاصة، وبالعقيدة التي عالجت مسائل لغوية - منطقية متداخلة. فطقت النحاة انطلاقاً من الرّجح (٣١١هـ) والسيرافي (٣٦٨هـ)، وصولاً إلى السيوطي (٩١١هـ)، ومروراً بآرماني (٣٨٤هـ) وابن جني (٣٩٢هـ)، فسّرت «الكتاب» وخرّجت قواعد النحو، وفقدت أصول البيان، بصياغة أكثر تعمّقا وتحليلاً وتحديداً من الطيفس لأولى والثاني. فالمنهجية الفكرية والمنطقية واضحة في أعمالهم، وربما إصرارهم في الادّعاء أنّ النحو العربي استحال منطقاً فلسفياً. كلّاً، فقد حافظ هؤلاء على أصول منطقهم النحويّ بعقلية متفتحة على سائر العلوم ومتفاعلة مع منهجياتها، معلّين النظر العقلي على واقع اللغة وبيئتها الأصيلة. فالمقاربة بين تقسيم الموجودات وتقسيم الكلام إلى دوات (أسماء) وأحداث (أفعال) وعلائق (صروف)، والمقابلة بين المقولات الأرسطية وتلك النحوية كإيجاد تشابه بين الأصل والدات والجوهر، الكيف وحالات الأفعال الثلاثية (المقصود والأجوف والناقص) أو الصفة المشبهة، المكان واسم المكان، (الزمان واسم الزمان، الوضع والأين، الملكة والقيّة الطرفيّة - المعنوية، الفعل واسم الفاعل، الأفعال واسم المفعول .. صروب من التأويل تُعدّ النحو عن عائلته وتشوّه مراميه، فضلاً عن عدم الوقوع على أي أثر دامع في النصوص يُبرر هذه الناحية الفلسفية في تاريخ علم النحو.

وها يحنّخ بعض النقاد إذ يوردون فرائض تبيّن أنّ النحويين المتأخّرين، بشروع خاص، تأثّروا بمسطق أرسطو، فاستعملوا الحدود والأقبيّة والاستدلالات عمّة على طريقته. لكن كان الأجدر بهم العودة إلى منابع مصطلحاتهم وقواعدهم وطرق تطبيقها واستعمالها، ليجدوا أنّها فقهية المنحى، احتلّطت بمباحثهم قبل ورود المسطق وبعده. وهاك أنموذجاً عنها مفصّل فيه المصاميم البيانية - المسطقيّة لخاصة بهذه المصطلحات وطرق البحث.

• كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، لجلال الدين السيوطي (٨٤٩هـ - ٩١١هـ) (١٧)

يمرّف السيوطي على منهجيّته في معرض عرضه لعلوم الأدب، قائلاً بأنّه رتب

(١٧) إنّفساً هذا الكتاب كونه يجمع أصول النحو وعلوم الأدب تشتملها، ويمثّل التيار النحوي =

أبوابها «على نحو ترتيب أصول الفقه»، ثم يُردف موضحاً: «والحفا بالعلوم الثمانية (اللفظة، والنحو، والتصريف، والعروض، والقوافي، وصناعة الشعر، وأخبار العرب وآسابهم) علمين وضعاهما علم الجدل في النحو، وعلم أصول النحو، فيُعرف به القياس وتركيبه وأقسامه من قياس العلة وقياس الشئ، وقياس انطرد إلى غير ذلك على حدّ أصول الفقه، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا حفاء به لأنّ النحو معقول من معقول، كما أنّ الفقه معقول من معقول»^(١٨). فالمقاربة واردة بذّا بين علمي النحو والفقه، وهما عربيّان أصيلان، ولا ذكر لمطلق دحيل بينهما. وإذا استحال النحو علماً وصناعة علمية، كان هدفه النظر في ألفاظ العرب ومعانيهم بواسطة الاستقراء، والقياس، والاستدلال بمقاييس لغة لسان العرب عيها. فما يُحتجّ به من كلام العرب، جرى على لسان مَنْ كان أجودهم وأفصحهم لفظاً ومطقاً، وأحسنهم سماعاً وإبانة كلامية عما يحتلج في النفس، وأكثرهم ثقة، وأصوبهم إساذاً. ذلك إضافة إلى عملية الاستدلال بالقرآن والاحتجاج بالحديث النبوي، وتبيان مواطن الامتناع عن الأخذ من بعض المصادر، لعلّ شئ تُخرج اللغوي عن حظّ نحوه الأصيل^(١٩).

أما أبرز خصائص المنطق النحوي - اليباني، الذي خاله بعض الباحثين من معالم المنطق الأرسطي وتأثيره في اللغة العربية وعلومها، فتتلخص مميزة بالتالي:

١ - ضبط العلوم بحدودها والمقارنة بين هذه الحدود تثبيتاً لأصولها، ومواضعها، ومهجياتها ومراميها. ففي تعريف «علم أصول النحو» كلام عن أدلّة (السمع والإجماع والقياس)، وعن حيثة هذه الأدلّة (القرآن وهو حجة في النحو)، وعن كيفية الاستدلال بها (السمع والقياس)، وعن حال

= المحضرم في خواتمه بطريقة تأليمة جامعة وشاملة

(١٨) حلال الدين السيوطي، كتاب الاقراخ في علم أصول النحو، تقديم ومعلق أحمد الحمصي

ومحمد قاسم، دار جروس برس، الطعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٨

(١٩) تحصل هذه الاستدلالات والتحججات وردت في الكتاب الأول تحت عنوان: من السماع،

من ص ٣٦ إلى ص ٦٥

المستدل (صفاته وشروطه)^(٢٠). وفي حدود النحو إيراد لمعظم محلدات الحوِّيس له علماء وصناعة، واستخراجاً بالمقاييس المبسطة من كلام العرب...^(٢١) وفي حد اللغة تقابل بين شتى المذاهب: أمي من وضع إلهي أم بشري؟ اصطلاحية هي أم وقف؟^(٢٢)

٢ مناسبة الألفاظ للمعاني حيث «قابلوا تتوالي حركات المثال تتوالي حركات الأفعال» فالمعنى يحدد شكل اللفظ وتشكيله. فإذا كان قريباً أنى النقط قريباً مثل فعل «كسر» بأن «جعلوا تكرير العين (ها حرف السين مثلاً) دالاً على تكرير الفعل»^(٢٣). وهي مناسبة يقابلها مفهوم «الالتزام» عند الفقهاء حيث «يستوعب اللفظ معناه امتناع الرقيق اللازم مثل العبادات للصلاة والصوم والنجس»^(٢٤). أمّا الدلالات النحوية المقابلة فهي لمطبة (الفعل يدلّ بلفظة على مصدره)، وصناعية (الفعل يدلّ ببيانه وصيغته الصناعية على زمانه) ومعموية (الفعل يدلّ بمعناه على فاعله). بذلك يبان المعنى «دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال وليست هي خير الضروريات»^(٢٥) وهذا ما يميّز الاستدلال الحوِّي التلازمي عن الاستدلال المنطقي الضروري، والذي أحد أركانه القياس الحملّي الأرسطيّ

٣ - لحكم الحوِّي في أقسامه الستة: الواجب (رفع الفاعل وتأخيرُه عن الفعل)، وللممنوع (الحارج عن أصول الواجب)، والخس (رفع المصارع الواقع جرةً بعد شرط ماضٍ)، والقيح (رفع المصارع بعد شرط المصارع)، وخلاف الأولى (تقديم الفاعل الذي كان معمولاً)، والحائر على السواء (حذف المبتدأ أو الخبر وإثباته حيث لا مانع من الحذف)،^(٢٦) شبيه بالحكم

(٢٠) السوطي، كتاب الافتراح، ص ٢١-٢٢.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٤.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢٤) رمع المعجم، الأصول الإسلامية منهجها وأبعادها، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١٨٨.

(٢٥) السوطي، كتاب الافتراح، المرجع السابق، ص ٢٨-٢٩.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٩.

الشرعي لأفعال المكلفين في أقسامه الخمسة. الواجب، والمحظور، والمباح، والمتنوب، والمكروه^(٢٧).

٤ الإجماع في اللغة «والمراد به إجماع نحاة البلدين: البصرة والكوفة». وتعتبر حجة «إذا لم يخالف المنصوص، ولا المقيس على المنصوص» كما أورد شروطه ابن جني في «الخصائص»^(٢٨). والإجماع هذا يُعتبر بمثابة دليل في علم الأصول، من يخرجه عليه يُعتبر كافراً. كذلك هو إجماع الحنويين، من يخرجه يردّ كلامه.

٥ - القياس النحوي، وهو أساس علم النحو، ليس بمعنى التأليف والجمع بين مقدمتين ونتيجة لازمة عنهما ضرورة على طريقة أرسطو، إنما «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»^(٢٩) «يعبر المنقول» هو فرع يُقاس على «المنقول» وهو الأصل، أي استقراء كلام العرب. فكما «العلم بعضه بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة، وبعضه بالاستنباط والقياس»، كذلك «النحو بعضه مسموع مأخوذ من العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والروية وهو التعليلات، وبعضه يؤخذ من صناعة أخرى كقولهم: الحرف الذي تحتلص حركته في حكم المتحرك لا الساكن فهو مأخوذ من علم العروض، وكقولهم: الحركات أنواع: صاعد عال ومسحدر سافل ومتوسط بينهما فإنه مأخوذ من صناعة الموسيقى»^(٣٠). وأركان القياس النحوي هذا أربعة: «أصل وهو المقيس عليه، وفرع وهو المقيس، وحكم، وعلة جامعة»^(٣١). هي نفسها أركان قياس الفقهاء. الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. كذلك هي حال الشروط والأقسام القياسية، وحال الاستدلال بالمكس، وبالعلة، وبالأصول، وبعدم النظر وبالاستحسان^(٣٢).

(٢٧) راجع تفاصيل الحكم الشرعي في الأصول الإسلامية، مرجع سابق نعت صوان «أقسام

الحكم الإسلامي»، ص ٥٥-٧٠.

(٢٨) السيوطي، كتاب الاقتراح، ص ٦٦-٦٧.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣١) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣٢) المرجع السابق، في أدلة شتى ص ١١٥-١١٩.

ناظر إلى التقارب الحاصل بين المصطلح البياني والمصطلح العمهي في مدلوليهما، واستطراداً مع المصطلح الكلامي، وإن تباينت مصامير هذه العلوم وعائدها؛ واستنح البيون من لزوم البياني في استدلالاته والضرورة المنطقية في أحكامها، فالقياس أو الاستدلال في الأول يعنى على مستوى الانتفال من جزئي إلى آخر استقرائاً تفاريقاً، بينما هو في الثاني استنباطياً - جامعاً. لقد تحلّى هذا الخلاف أصلاً من المفكرين اليونانيين والساميين، وذلك على مسويي التعميم والتجريد، وطبيعة النظرة إلى العقل في علاقته مع الواقع.

هذا التباين بين سماع طبيعي وقياس استدلالتي، انعكس خلافاً بين مدرستي البصرة والكوفة وهو ليس بمعنى الخلاف بين من لم يأخذوا بالمنطق اليوناني ومن تأثروا به أو تنوّه، إنما مع من تجاوزوا في محوهم مجرد السماع والشواذ إلى تطبيق منهجية التعليل والاستدلال العقليتين في ترسيخ قواعدهم اللغوية بثبات. ففي الكوفة احترام لكل ما جاء على لسان العرب، وإجادة استعمال ما استعملوه وإن كان لا يطبق على القواعد العامة. أمّا في البصرة فوضع قواعد عامة للنغة تتجاوز المسموع، والمروّي، والعاين، إلى كل ما هو ثابت وأساس يقاس عليه، إجمالاً لما اختلف حوله في ثباته. لاحظ أحمد أمين ذلك البيون عندما حدد أهم الفروق بين المدرستين قائلاً: «إن مدرسة البصرة رأّت أنّ أهم غرض وضع قواعد عامة للنغة في الرفع والنصب والجزء والجزم ونحوها تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقة وحزم... أراد البصريون تمثيلاً مع عرضهم أن يهدروا الشواذ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنّها تُحمط ولا يقاس عليها بل جردوا على أكثر من ذلك فحطّوا ببعض العرب في أقوالهم إذا لم تجرّ على القواعد... أرادوا أن ينظّموا النغة ولو يهدر بعضها... أمّا الكوفيون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كلّ ما جاء من العرب ويجبروا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا يطبق على القواعد العامة، بل يجعلون هذا الشذوذ أساساً لوضع قاعدة عامة» (٣٣).

نقد لمخص المشرقان أ. مركس (A. MERX) وم. كارتر (M. CARTER)

(٣٣) أحمد أمين، فصحى الإسلام، الجزء الثاني، ٢٩٤-٢٩٥؛ راجع أيضاً كتاب من تاريخ النحو، لسعيد الأفتاني، دار الفكر، بيروت، د. ت.، حيث يحلل صاحبه الفروق بين المذهب البصري والمذهب الكوفي، بين منهجي السماع والقياس، ص ٦٤-٧٧.

هذه الازدواجية بين الأصل والدحيل في تحليلهما لطبيعة نشوء النحو العربي، وتطور أصول قواعده جلتاً أو طوقاً مع النحو اليوناني أو منطقته. فأظهر الأول ما كان للنحو العربي من أصالة ابتداءً، وما أضحي عليه من نفاذ مباشر مع علم المنطق الأرسطي وإفرازاته لاحقاً، مما انعكس على طيبة مصطلحاته ومهجيته طرحه بـ اللغة وقواعد تصرفها الأسماء والأفعال بينما رفض الثاني هذه المقولة، وأصر على أصولية النحو ومحافظة على أسسه العربية. فحين ينتقل إلى الأدلة والشواهد في النصوص النحوية على أي أثر منطقي دحيل جذور منطق النحويين نفسه أو أخرجه عن خطه الأولي.

كان مركس، في أواخر القرن التاسع عشر، أحد دعاة النظرية التاريخية القائلة بتأثير المنطق اليوناني نفسه لا نحوه على النحو العربي، نظراً إلى شأته ومن تعلق بالمنطق الأرسطي، على يد المترجمين والمثاقين، إلى العالم العربي. وقد لخص في إحدى دراساته، حول مصدر هذا النحو، المبدأ القائل أن جذور كل لغة هي قواعدها ترجع إلى فلسفة ومنطق معينين، ثم طبقه على تدرج النحو العربي^(٣٤) كرأس مركس نظريته هذه بدلالته على مجموعة من المصطلحات والقواعد المشتركة بين أصول المنطق الأرسطي وأصول النحو العربي الذي تعرض مذهب ومدارس أولها أن تقسيم ميبويه لعناصر اللغة إلى اسم وفعل وحرف شبه إلى حد بعيد بتصرف الأسماء والأفعال والحالات عند أرسطو^(٣٥) نابعاً من إرسطو لم يعرف «الموضوع» نحويًا إنما الصفة أو المقولة - المحمول، كذلك العرب الذين استبدلوها بمفهوم «الخبر»^(٣٦). ثالثاً إن فكرة «الحسن» لم تزيد أصلاً، لا

(٣٤) عنوان هذه الدراسة بالفرنسية «L'origine de la grammaire arabe» Bulletin de l'Institut Egyptien, année 1891, p.p.13-26.

يقول مركس عن تارسي اللغة العربية ما ترجمته «إنهم كانوا يجهلون أن النحو يقوم على المنطق» (ص ١٦ من السفال)

«Ils ignorent le fait que la grammaire repose sur la logique».

(٣٥) يقول مركس «Les catégories grammaticales employées par Shamsy et ses prédécesseurs ont été empruntées à la philosophie péripatéticienne» p.18.

(٣٦) يقول مركس «Aristote n'a pas la notion de sujet grammatical mais il a la notion de l'attribut qu'il appelle «catégorie». De même les Arabes n'ont pas la notion du sujet grammatical, mais ils ont celle de l'attribut «shams» p.19.

عند اليونانيين، وانعكست عند العرب في نصريف الأسماء والأفعال، وتشكيبها في حالات الرفع والنصب والجر^(٣٧). رابعها إنَّ تقارباً معنوياً جرى بين الألفاظ العربية وتلك اليونانية، كمثّل لفظ «الطرف» الزماني والمكاني الذي اشتق عن معنى «الوعاء» اليوناني^(٣٨).

رخص كارتر هذه النظرية منطلقاً من افتقارنا إلى مراجع ونصوص تبيّن تاريخياً وواقعياً تأثير القواعد العربية بالمنطق اليوناني. أمّا ذكر ابن السديم لاسم حين بن إسحق على أنّه وضع قواعد عربية على هدى نحو يوناني، وتأويل أعمال الترجيح والرماني على نحو إقحامهما أفكار فلسفية في القواعد، أو فلسفة الغراء لها، فلا دلائل كافية تقوّي موقف الداعين هؤلاء إلى تبيين آثار المنطق اليوناني في صلب بنية النحو العربي^(٣٩). فسيويه بعيد كلّ البعد عن اللغويين اليونانيين، وقصده ابصيرة كان لتعلم الحديث والفقه لا المنطق. فهو لم يهتم بمعاني الكلمات وأبعادها الفكرية، قدر اهتمامه بدورها ومكانتها واستعمالها الصحيح، ودبت لأسباب لغوية صرفة^(٤٠). أمّا طرق بحثه في النحو فكانت فقهية المصدر، انطلاقاً من استعماله نهج التماثل أو التشابه الوارد في مفهوم «القياس الفقهي» الذي طُبّق مفرّجاً الفرع من الأصل^(٤١). هذا التقارب بين النحو والفقه تجلّى عبر مراحل

(٣٧) يقول مركس «Afin d'expliquer les différentes formes du nom et en particulier du verbe, les Arabes se sont servis de l'idée du genre» p.20.

(٣٨) يقول مركس مستنداً إلى كتاب الطيعة لأرسطو «Le sens le plus propre (de mot s'y) c'est quand on dit «dans» un vase et en général «dans» un lieu».

(٣٩) عنان هذه الدراسة الإنكليزية، مترجمة إلى الفرنسية على يد يواكيم مبارك «Les origines de la grammaire arabe».

وردت في مجلة: *Revue des études islamiques*, XL 1972 p.69-97.

يقول كارتر في مظهرها «Le premier argument, d'une évidence négative, a déjà été mentionné, il s'agit de l'absence totale, dans les histoires de la grammaire arabe, d'une référence quelconque à des influences étrangères» p.72.

(٤٠) أوردنا حيثيات أبحاثه اللغوية في مطلع هذا الفصل. يقول كارتر في هذا الصدد:

Sibawayhi serait actuellement catalogué parmi les grammairiens fonctionnels, c'est à dire plus ou moins ceux qui se préoccupent du comportement des mots davantage que de leur signification» p.79.

(٤١) يقول كارتر «En ce qui concerne les méthodes de Sibawayhi qu'il suffise de dire qu'elles sont identifiables aux méthodes de la jurisprudence islamique» p.84 =

ثلاث - الأولى غطت النصف الثاني من القرن السابع الميلادي حيث ثبت النص القرآني ووضعت أسس ضبط الكتاب العربية. الثانية سقت وضع كتاب سيبويه، حيث وردت دراسات الحوئين محتزاة ومشقة في أكثر من موضوع لغوي، أشار إليها صاحب «الكتاب» في مواطن عدة من تحليلاته. الثالث ظهر فيها النحو العربي علماً مقعداً، وهي تمتد من العام ٧٥٠ م إلى ما يُعند أولى الشروحات على «الكتاب». وينتهي كارتر دراسته بإصراره على طعيان المنحى المقهني - القياسي على قواعد سيبويه، وباستيعاده النظر إليها من زاوية منطقية يونانية^(١٢).

من خلال هاتين النظريتين، نستطيع أن الادعاء بمزج أصول النحو العربي بأصول المنطق اليوناني بعيداً عن محجة الصواب، نظراً إلى قيامه على تأويلات جزئية وليس على نصوص وشواهد ثابتة. كذلك الكلام على أصولية النحو بشكل قاطع إنما هو تجاهل لما حصل عند المتأخرين من تشابك وتفاعل بين العلوم اللسانية وتلك الإنسانية.

ولا بدّ هنا من تسجيل عدد من الوقائع التي يستخرجها دارس تاريخ هذا النحو في شأته المزدوجة وتقلباته المتعددة.

- أولها. إن تأثير المناهج النحوية بموامل فقهية لا ينبغي تجاهلها مع عوامل لغوية يونانية - سريانية، وفدت عليها عبر المترجمين والنقلة، من خلال شروحانهم على النصوص اليونانية وتحليلاتهم لمعانيها ومبانيها المطفية.

- ثانياً: إن أصالة السجع الحوئي واستغلاله عن مائر التيارات المكرية أمر غير مشكوك في صحته، سيما في البدايات. لكن الصاعل الذي حصل بين المتأخرين من الحوئين والعقهاء والكلاميين، أدخل عناصر فكرية - يونانية جديدة عبر هؤلاء، طبعت إلى حد ما مؤلفات العلماء الحوئيين في انتفاء مصطلحهم ومهجههم وطرق استدلالهم، مما أوقع اللبس في موس المؤلفين واللموئيين حول أصالة تفكيرهم ومياد أبحاثهم.

= تم يضيف في مكان آخر: Nous sommes persuadés que Sbnaliyi avait toute possibilité de se familiariser avec le ransonnement juridique» p.87.

(١٢) يقول كارتر «Je crois bien que le Kitāb est absolument incompréhensible lorsqu'on le lit à la lumière des théories hellénistiques» p.97

- ثالثها إنّ دور علوم النحو ومهجيّاتها لم يقتصر على الدراسات اللغويّة وحسب، إنّما امتدّت آثارها لتشمل سائر العلوم الإسلاميّة؛ لا سيّما وأنّ العلماء والمنكلمين والفلاسفة خصّوا جزءاً من دراساتهم ومؤلفاتهم للأبحاث المصطلحيّة، كلّ في نطاق مؤلّفه. وهذا ما أسهم في الفصل بين معاني الألفاظ عيها في كلّ علم من علومهم، حيث أرشدتنا دلائلها على أبعادها المختلفة عندهم.

- رابعها: توطّدت علاقة ثنائيّة بين النحو والمنطق، فأثر المطلق الحوئي على أبحاث المنطق؛ وبالعكس، تأثرت القوالب والنسب الحوئيّة إلى حدّ ما بشدّة المنطقية - الأرسطيّة. وهو أمر دفع الباحثين إلى تلمّس هذه العلاقة من خلال لمساتها والمساجلات التي ظهرت وازدهرت بين الحوئيين والمصطلحيين في العصر العباسي. فالمنطق الأرسطيّ الناطق باللسان العربيّ كان بحاجة إلى دعم وتأييد أهل اللغة والمكر معاً، نظراً إلى التباين بين نحو اللغتين اليونانية والسامية - العربية وأصول قواعدهما من جهة، وإلى التقارب عد إليّاس قوالب المنطق اليونانيّ وصيّها على تكاوين اللغة العربيّة في علاقة معانيها بألفاظها.

ثانيًا - المفارقات بين المنطق الأرسطيّ والنحو العربيّ

إنّ طرح الإشكاليّة اللغويّة في المطلق التقليديّ يعود إلى أصول العلاقة الداخليّة التي تحكم بظامي علمي النحو والمنطق، نظراً إلى أسلوبهما الكلاميّ المرسل لا الترميزيّ المُشير إلى وحدات رياضيّة. فعلاقة اللفظ بالمعنى تكمن في التعاطي مع هذا المطلق من خلال الروابط بين التركيب المنطقيّ للجملة في مختلف جريّاتها المعنويّة وتركيبها الحوئيّ المقابل. ومنذ أن تطوّرت دلالات الألفاظ العربيّة إثر طرود العلوم الدحيّة، أمسى للفظ الواحد عدّة معاني وأبعاد شبيهة بشدّة التي تحملها «الأسماء المشتركة». وما انقسام المعاني إلى حقيقيّ ومجازيّ سوى انقسام حقيقة معنى طبيعيّ ومجازيّ معيّن. فالحقيقيّ شائع ومألوف بين العوام يستعملونه للاتّصال والتعبير عن مختلف حاجاتهم، أمّا لمحاريّ فيفصح بواسطته أهل الفنّ والملم من خصوصيّاتهم، اتّباعاً من المعنيّ، لملامسه الحياليّ والبلاغيّ عند الفنّان (الشاعر) والدهنيّ المحرّد عند العالم (المنطقيّ).

عمد المناطق إلى انتقاء بعض الألفاظ القليلة ترجمة لمصطلحاتهم. فاشتقوا منها ومحتوا ليلبسوها مصامين تواتي علمهم وناسب صيغهم المعنوية. وهذا دليل إضافي على ارتباط اللغة بالعقل المجرد، ودلالة ألفاظها على المعاني القائمة في النفس. فالمطقي لا يعبر اهتمامه سوى للألفاظ والتراكيب التي تنطبق على معاصده وحساباته. طمعا للغة حدودها الذاتية، وللمنطق حدوده الخاصة، ولكل منهما أوابته، لكنهما متشابهان متداخلان، أقله من حيث وحدة الألفاظ (مواد البناء) وأركان الأحكام (صور الارتباط بين المواد). فالمقولات الأرسطية مثلا «تهدن للأصناف الحيوية الخاصة باللغة اليونانية، والتي من العسير إيجاد مقابلاتها على التساوي في لغة أخرى. وأنواع الاستدلالات تتقارب شكلا في العلوم، لكنها تكتسب مصامين وغايات مختلفة في كل منها.

إنبتق من هذه الازدواجية تأرجح واضح بين مؤيد للنشابه بين هيكلية المنطق الأرسطي وبناء النحو العربي من عدة وجوه، ومعارض لهذه العملية التأويلية البعيدة عن طبيعة العلمين اللطيفين بلغتين متباينتين. وترجم ذلك مقالات ودراسات، سجلات ومناظرات، انخرطت في صلب مسار تاريخ الفكر العربي وما يرازيه من تاريخ علوم النحو. وقد عكست لنا بتائجها التفاعل المتبادل الذي حصل بين علوم اللغة والمنطق، واستطرادا بين العلوم الإنسانية بمعظمها، بحيث طبعت حيّزا أساسيا من المؤلفات الفلسفية والكلامية والفقهية. وهذا ما ألزم مفكرّي العرب تخصيص التحليلات اللغوية والمهارس والمعاجم، التي حللنا نماذج عنها، تقديمًا أو تنويعًا لدراساتهم، منعًا لكل الناس يمكن حصوله بين مصطلحاتهم، وصيغهم، ومهجاتهم وغاياتهم. وهاك عينات من هذه الدراسات والمناظرات تبرز تداخل العلمين وتمايزهما في آن معاً.

• كتابا «إحصاء العلوم» والألفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي

نجمع صاعنا النحو والمنطق بين أشكال الألفاظ ومعانيها وهما متكاملان لتعكسا تعبير اللسان عما في الضمير، وعلى مستويات عدة من المعرفة والادراك الحسني والعقلي. فالتسوية بينهما سبة لفظ إلى معناه: «ذلك أن تسوية المنطق إلى العقل والمقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في

المعقولات»^(٤٣). فالنطق والعمول، أو الألفاظ والمعقولات، يواصلان كلامًا مرسلاً وقياسًا بنظمه. من هنا تنان الحاجة إلى المنطق وهمايته إذ «محوطاً في المعقولات وفي العبارة عنها، وتحرسنا من العلط فيها»^(٤٤). وإذا كانت الألفاظ ترتب على اللسان فقط، فإن ترتبها على معاني معقولة تلازمًا وضرورةً يتطلب عدم الدهس لاكتشاف الروابط والوسائط بين حدود الكلام. وهذا ما يُشير إليه الفارابي في «كتاب الألفاظ» عند دراسته المقاييس، مميّزًا بين ترتيب اللسان والدهن «ويشأن أن الأشياء التي تُرتب يُشرف بها الدهن على شيء كان يجهله قبل ذلك فيعلمه ليست هي ألفاظًا ترتب، إذ كان ما يُشرف به الدهن بهذا الترتيب هو ترتيب أشياء في الدهن، والألفاظ إنما تُرتب على اللسان فقط»^(٤٥).

من هنا اختلفت الألفاظ، من صناعة إلى أخرى، نظرًا إلى اختلاف دلالاتها. فصناعة النحو تستقي ألفاظها من تلك المشهورة عند الجمهور، بينما يضع المنطقيون ألفاظًا خاصة بهم مفصّحة عن عقول سديدة إذ «الألفاظ الدالة هي باصطلاح»^(٤٦). لهذا تمارق قوانين النحو قوانين المنطق. يقول الفارابي «علم النحو إنما يُعطي قوانين تحصى ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يُعطي قوانين مشتركة نعم ألفاظ الأمم كلها». مثل أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة»^(٤٧). وقد وجد من خلال هذه القوانين ما ينقل العقل من مرحلة تجريدية أولى يجري فيها رصف الألفاظ للاتصال والتعبير، إلى مرحلة تجريدية ثانية يكشف فيها عن العلاقات المنطقية بين الألفاظ والأقوال، للتسامي فوق خواص كل لسان والاحتاطة بشمولية الفكر وضروراته. فأجزاء المنطق وأصنافه تهدف جميعها إلى زيادة العلم اليقيني الذي يزيل الشبهات والأهاليط والشكوك.

أما عن طبيعة هذه الألفاظ، فلا غرابة إذا أطل الفارابي في تحليل مضامينها بعد تحديد معانيها، فترميحًا لها في العقل العربي وتطورًا له. فالانتقال من عالم البين إلى عالم البرهان يجب أن يتم عبر موازين جديدة، لها ألفاظها وأساليبها

(٤٣) الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص ١٢.

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤٥) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٤٧) الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١٦.

المسطقة. وما غرض وضعه كتاب الألفاظ أصلاً سوى أن يطلّ من خلاله على جمهور العامة ماصناف ألفاظ لم يألّفوها، ويظهر لهم مدى تمايزها عن تلك التي يستعملها النحاة، فيصيغها في صناعة خاصّة بألفاظها الذاتية، «إدكّ ليس نستعملها بحسب دلالاتها عندهم»^(٤٨). وهي تقسم على أنواع: منها الألفاظ المفردة كالحروف والأسماء، ومنها المركّبة أو الألفاظ كالفصايا ثمّ منها أصناف المعاني الكلّية المفردة أي الكلّيات الخمس مفردة، وأصناف المعاني الكلّية المركّبة كالحدّ والرسم الجامعان للكلّيات أو لبعضها.

إنّ النحو والمسطق ليسا فقط صناعتين، إنّما هما ألتان تخصّان الكلام في وجهيه اللسانيّ والنفسيّ. نستفيد منهما في نظرنا إلى الموجودات لمعرفة الدلالة بواسطة الأولى، والعقليّة بواسطة الثانية. وهما يهيئان بلوغ الفكر حدوده القصوى عند كشمه عن طبائع الموجودات الأولى في عالم الماورائيات.

• المناظرة بين أبي بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) وسعيد السيرافي (٢٨٠-٣٦٨هـ)^(٤٩).

إنّ الجوّ الفكريّ الذي ساد المناظرة وطفى على حجج المتناصبين، عكس خلافاً حادّة وجذريّة طالّت طبيعة كلّ علم وطرق استعماله. لكنّ الحقل ظهر واضحاً حين وردت معظم دلائل الرّفص والتّجنيّ على لسان النحويّ السيرافي، بينما لم يُذكر لمّتي أكثر من ملاحظات جانيّة توصيفيّة لماهية المنطق ولعقليّة أهله. فقد نهجم السيرافيّ مراراً على المناظرة بروح نهكّية وتعمير مستغربين، وتقليل من أهميّة الفلسفيّة ودور أهلها. وكأنّه كان ينتهي الحدّ من انتشار المسطق بين أهل العلوم الأخرى، نظراً إلى مخاطره على المكر والدين والجمهور بشكل عامّ. والمناظرة جرت أصلاً زمن تغلغل منهجيّة علوم اليونان في صياغة العلوم

(٤٨) الفارابي، كتاب الألفاظ، ص ٤٤.

(٤٩) يذكر أبو حيان التوحيدي أنّ المناظرة جرت عام ٣٢٠هـ: «وقلت لعلي بن عيسى كم كان من أبي سعيد يومئذ، قال: مولده سنة ثمانين ومائتين وكان له يوم المناظرة أربعون سنة» راجع كتابه في الإمتاع والمؤانسة، والمقابلات، كذلك مجلة Journal of the Royal Asiatic Society 1905:

The Discussion between Abū Bishr Mattā and Saīd al-Sīrafī on the merits of logic and grammar by D.S. Margoliouth, p.92 - 110، حيث اقتبسناها.

المنسوبة والإنسانية عند العرب. تتبين ذلك من العبارات المستعملة لدى السيرافي في تساؤلاته وردوده وشروحاته. فالمنطق اجتهد به لا يُجدي «إلا تفعًا يسيرًا من وجه واحد وبقيت عليك وجوه»، والحاجة إلى البرهان «تهويل» أو صرب من «السحر»، ووسائل الاستدلال في معظمها «خرافات ونزهات». حتى إذا أراد المنطقيّ الفصل بين مختلفين حول مسألة معينة فشل ونهاقت منطقته، فأبى به يأتيها «بآية باهرة ومعجزة قاهرة»؟ لذا ينصح السيرافي العاملين في حقل الفلسفة ومساثلها الماورائية أن يطلعوا على طرق العلماء والفقهاء ليتبينوا ضيق أفق المنطق. أنذاك يبان موقفهم «على غاية الركاسة والضعف والفساد والعشالة والسخف». هذه هي مآسي الاستكانة إلى «بركات يونان وحوالد الفلسفة والمنطق»^(٥٠).

أما أسس المساجلة، فقد أبرز السيرافي من خلالها قصور المنطق في طرح أمور تفوق مجالاته، نظرًا إلى محدودية العقل من جهة، وجهل المنطقيّ أسرار اللغة وهو بأمر الحاجة إليها عند التعبير والنقل مما دفعه إلى اصطناع لغة خاصة به، والحال أنه «لا سبيل إلى إحداث لغة مفردة بين أهلها»^(٥١). وتتلخص هذه لأسس تباهاً، كما وردت على لسان المناظرين، بمنهجية جدلية تسلسلت بين لسائل (النحوي) والمجيب (المنطقي) مؤلفة على النحو التالي.

١ - إذا كن المنطق آلة تعصم الفكر عن الرلل، فيُعرف به صحيح الكلام من سقيم وفاسد المعنى من صالحه كالمران، فهو لا يشتمل على سائر معطيات العقل، إضافة إلى أنه «ليس كل ما في الدنيا يوزن». والمنطق ابيوماني الأصل لا يلزم النظر فيه أو نفيه سائر الشعوب لتلزم به «حكماً لهم وعليهم، قاضياً بينهم، ما شهد لهم قلوبهم وما نكروهم»^(٥٢).

٢ - إذا كان المنطق «بحث عن الأعراض المحقولة والمعاني المدركة، وتصفح للخواطير الساتحة والسواتع الهاجسة»، فهذا يربط ضرورة معرفة الله

(٥٠) ين منطقات هذه الأوايل مشتقة مباشرة من مقاطع مختلفة من نص المناظره، منها

الصفحات ٩٤-١٠٥-١٠٦-١٠٨-١٠٩.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٩٤.

المعبرة عنه وهي يونانية. لكن نعله يحتاج إلى السريانة ثم إلى العربية، مما يُعَبِّى مهمة الترجمة إذ ليست الأمانة عند النقل «في طبائع اللغات ولا في مفاهيم المعاني». وهب أنها أخلصت، فذلك يعني أن «لا حاجة إلا عقول يوناك ولا برهان إلا ما وصفوه ولا حفيظة إلا ما أَرزوه». ورغم أنهم أصحاب عناية بالحكمة على مختلف ظواهرها الكونية، فقد وجد السيراقي في نظرياتهم إصابة الحق والحيد عنه معاً. كأنه يتبه الدين تعصبوا لهم ومالوا ميلهم، أن لا أحد يُدرك الحق بإطلاق بعيداً عن الخطأ والكذب أو الإساءة في المعارف والأمر والأحوال. هذا ما يقلل من شأنهم، ويضع علومهم على قدم المساواة مع سائر علوم الشعوب الأخرى^(٥٣).

٣- إن التطرف صوب جادة منطق اليونان يعكس جهلاً بلغة العرب. إذ كيف نستخرج معاني الحروف في اللغة ومنطق أرسطو لا يُعَيِّدُ فيها شيء؟ هنا يفرق متى بين مرامي علمي النحو والمنطق، مبيِّناً «أن لا حاجة بالمنطقي إلى النحو وبالنحوي حاجة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى ولنحو يبحث عن اللفظ. فإن مرَّ المنطقي باللفظ فالعرض وإن عبَّر النحوي بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضح من المعنى». إنها مشكلة العلاقة بين أولوية اللفظ وأسبقية على المعنى عند النحوي، وعكس ذلك عند المنطقي. لكن السيراقي لا يقر بهذا التنازع بين الصناعتين، إذ يرى أن العلوم متداخلة «بالمشاكلة والمماثلة». فالناظر في طبيعة تراكيبهما يجد أن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من المربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة». وإذا كان من خلاف يفصل بينهما، فإنه يرجع إلى أصول اللفظ والمعنى بدَّ الأول طبعي باند على الرمان، والثاني عقلي ثابت طالما العقل إلهي المصدر^(٥٤).

٤- القول بأن اللغة العربية لا تقدم سوى وسائل أولية للتعبير بواسطة الاسم والعمل والحرف، وأن الفكر اليوناني يوجد العلاقة بينها ويهذبها، اجترأ نحيفة اللغة ولأهميتها. فالحاجة ماسة إلى حركاتها التي تُشير إلى منطق مدلولاتها. فكيف السبل إلى الإلمام بمعاني الفلسفة العقلية ونحن نجهل

(٥٣) المرجع السابق، ص ٩٤-٩٦.

(٥٤) المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.

أحكام اللغة المعبرة عنها؟ إنَّ اللغة نعرفها «بالمشأ والوراثة»، والمعاني
تحدّر منها «بالنظر والرأي والاعتقَاب». وأيّ تعظيم لشأن، لا بُغني المرء
عن التمرّس باللغة كاملة، إذ لو فاته سرّ الكلام لشوّه مرابه الفكرية^(٥٥).

٥ إنَّ المصطفى لا يطال إذا ميدان تفسير مكانة الحروف والأسماء ومواقعها في
جُمليها، بل إنّه يشرد في بجويره شرح معانيها على نحوٍ منطقيّ. «تفسير
حرف «مي» بأنّه «كالوعاء والإناء في المكان»، وحرف «الباء» للإلصاق»،
خروج على أصالة دلالتيهما النحوية طالما لهما وجوه تحمى على من يجهل
أصول اللغة. والخطأ يكمن في تركيز المنطقيّ على علاقة الحرف بالمعنى
العقليّ أكثر من علاقته بالشكل اللفظي، وكأنّه يقتصر في نظره على المعنى
بينما لا يُلمّ النحويّ سوى باللفظ. أوّلاً يحتاج المنطقيّ إلى اللفظ «الذي
يشتمل على مراده ويكون طباقاً لغرضه وموافقاً لغرضه»^(٥٦).

٦ - يكمن خطأ أهل المنطق في حصرهم المعاني، وفقاً لمصنفهم الحاضر،
بتعابير وتراكيب جعلت ترجماتهم متكلّمة، وهم ضعفاء أصلاً في الدفتين
اليونانية والعربية. والحق يقال إنَّ للكلام مدلولاً طبيعياً على «أشياء قد اختلفت
بمراتب»، وللنحو تقسيمه الحاضر لمواضع الحروف وتأليف هذا الكلام؛ فلا
مجان إلى اصطناع لغة خاصة مشتهرة من اللغة الأصل، مثل الألفاظ
المستعملة في المنطق. وحاجة هؤلاء إلى البرهان، كحاجتهم تماماً إلى ما
قبله وبعده من صنائع كالشعر والخطابة. هنا يتهم السيرافي أهل المنطق
بإستعمالهم لغة تهوريلية «كالجنس والنوع والخاصة والمفصل والعرض
ولشخص»، واشتقاقهم منها «الهيّة والأبنيّة والماهية والكيفيّة والذاتية
والعرضيّة والجوهرية...»، فمن استهدى بالطرق الإلهية، استمى عن
علومهم. وهذه إشارة إلى خطئ السيرافي الدينيّ الذي سيتخاطع في آخر
المساطرة مع موقفه المرحّب بشيئي منهجية الفقهاء التأويلية وعلومهم
الشرعية^(٥٧).

(٥٥) المرجع السابق، ص ٩٩-١٠٠.

(٥٦) المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠٣.

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٠٣-١٠٦.

٧ إن تفسير المعولات وتأويلها منطقيًا يبقى مجتزأً معانيها، مما يشير إلى جهل المنطقة بوجهها النحويّ الأصيل. فجلالة الألفاظ وبسط المراد يكون «الروادف الموضحة، والأشياء المقرّبة، والاستعارات الممتعة، وسدّ المعاني بالبلاغة». إضافة إلى هذا التقصير، يبان المنطق عاجزًا عن الفصل بين المختلفين، مميزًا بين الخطأ والصواب. واستطرادًا، أتى له أو للمهمة طرح المسائل الماورائية بغية حلّ إشكالاتها، «فالفكرة تراحم المعرفة والمعرفة تناقض الفكرة على أنّ الفكرة والمعرفة من باب الألسنة العارية من ملابس الأسرار الإلهية لا من باب الإلهية العارضة في أحوال السريّة»^(٥٨).

ستنتج من مواقف السيرافي، أنّ الغاية من مناظرته جاءت تختصر الإشكالية الرئيسة التي وقعت يومذاك بين المنطقة والنحويين، وهي تكمن في إسقاط مشروع ازدواجية اللغة، وإهمال أهمية العلوم الدحيّة، إبقاء على لقاء تلك الأصيلة. فليست اللغة بحاجة إلى من يفلسفها أصلًا إذ لها منطقها الخاص المميّز.

• تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي لبحي بن هدي (١٩٣-٩٧٣م)

أتى تصميم هذه الدراسة - المقارنة متواريًا. فصنعتا النحو والمنطق لهما جوانب متقاربة وأخرى تُباعد بينهما؛ لكنهما، في نهاية المطاف، تتكاملان تكامل اللفظ بالمعنى والمعنى باللفظ. إنّها الدلالة المزدوجة الطبيعة شكلًا ومضمونًا.

خصّ يحيى بن عدي القسم الأول من تحليله لصناعة النحو موضوعًا وغرضًا. فالموضوع يتخصّس الألفاظ وحركاتها، والغرض مسائل للموضوع. يقول «فإنّ غرض الصناعة هو الذي تفصله وهو أيضًا عملها من قبل أنّه هو الذي تُحدثه في موضوعها وهو أيضًا عايتها»^(٥٩). وبذلك نميّز بين الألفاظ المعرّبة وتلك غير المعرّبة. لكن قصد النحويين يبقى مقتصرًا على الألفاظ الدالة على المعاني، لا

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٠٦-١٠٩.

(٥٩) مقال يحيى بن عدي في بين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي تحقيق جيرهارد أنطرس - مجلة

على النظر في المعاني بحد ذاتها. فلا لزواجية في قصود النحوي، والآ لما
أمكن أن يوجد غير النحوي قاصداً إلى الدلالة على المعاني^(٦٠)، ويعني به هنا
المطلق. فصناعة النحو تنظر في كل نوع من أنواع الألفاظ، أكانت دالة على
معاني أو غير دالة^(٦١).

ينتقل يحيى بن عدي في القسم الثاني إلى تحديد موضوع علم المطلق
وعرضه. أما الموضوع فيتناول «الألفاظ الدالة على الأمور الكلية»؛ ويعني بها
لكليات الخمس التي أوردها فرفوريوس في إيساغوجي الجس، العسل،
النوع، الخاصة، العرض الكلية. ويبقى الغرض: «تأليف الألفاظ الدالة تأليفاً
موافقاً لما عليه الأمور المدلول عليها بها»^(٦٢)، أعني الصدق فيها وحدها. أما
دلالة هذه الألفاظ فتبقى على الأمور الكلية التي يقوم عليها كل برهان، لتسقط
تلك الجزئية التي لا يقين فيها. والبرهان أصلاً قياس يقيني، عارٍ من الشبه
والشكوك طالما هو يتعدى الجزئيات غير المنقبة. هكذا يستخلص أن صناعة
المطلق «ليس تؤلف موضوعها الذي هو الألفاظ الدالة أي تأليف اتفاق، بل
لتأليف الذي يلزمه الصدق، وهو الموافق لما عليه الأمور التي هو دل
عليها»^(٦٣).

من خلال هذه المقارنة التي حددها بالموضوعين والفرضين، بين يحيى بن
عدي الخلاف بين صناعتي المنطق والنحو. فموضوع الأولى «الألفاظ الدالة لا
الألفاظ على الإطلاق»؛ بينما موضوع الثانية «الألفاظ على الإطلاق الدالة بها
وعبر الدالة»^(٦٤) وإذا كان غرض المنطق تأليف الألفاظ «تأليفاً يحصل به
الصدق»، فغرض النحو يكتفي بتعريفها على سبيل العرب^(٦٥). بذلك تبان صناعة
المحر تلف الأشكال والتشكيلات اللفظية، بينما يعمس المطلق إلى المعاني
البرهانية وتأليفها اليقينية.

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٦١) المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٦٢) المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٦٣) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٦٥) المرجع السابق، ص ١٨١.

• مقابلة في ما بين المنطق والنحو من المناسبة لأبي حيان التوحيدي (٣١١-)

(٤٠١هـ)

يشير عنوان المقابلة إلى الحوامع التي تربط بين المنطق والنحو نظرًا إلى علاقة المنشأ بين اللفظ والمعنى، بين الدال والمدلول. لكنَّ المطلع على مصورها يستكشف الفوارق والتماثلات التي تطلعهما من حيث المعاني والمباني، وعلى مدى قصورهما وبسطهما كمًا وكيفًا، وضعًا وتقديرًا للسان من جهة أولى، وللعقل من جهة ثانية

والمطلق ينظر في تركيب المعاني (كما في القضية) دونما إهمال للألفاظ التي تلعب دورها الدلالي، وذلك ليؤدي المعرفة والإفهام حقهما. أمَّا اللغوي فيسند، إلى جانب إيصال المعنى، بلاغة الكلام لأغراض جمالية^(٦٦).

أمَّا علم المنطق فيتخذ منه آلة، هي بمثابة المقياس، للفصل بين المعايير في عوالم: الأخلاقيات (بين الحق والباطل أو بين الخير والشر)، والمنطقيات (بين الصدق والكذب)، والجماليات (بين الحسن والقبح) أمَّا غاية الفكر وكمال الفعل، فيتمان عند اجتماع المنطق العقلي والحسي، الصوري والتجريبي، الما قبل والما بعدي. ويهده الشمولية، يتميز المنطق متجاوزًا كل لغة وكل جبل. وهذه خاصة لا يتمتع بها النحو الذي يقتصر على عادة أهل اللسان العربي^(٦٧).

وهي القسم الأخير من المقابلة، رسم التوحيدي مميزات كل من العلمين مواربًا بين طبائعهما ومبادئهما. فالنحو ترتيب لفظ وفقًا لأغراض العرب وعاداتهم اللسانية؛ لذا فهو مقصور على طبائعهم. وهو تحسيد للمعاني بالألفاظ، وفقًا لترتيب مطلق يأخذ فيه الحوئي السمع بعين الاعتبار، إلى جانب الفيس. أمَّا المنطق فهو ترتيب معنى وفقًا لأدلة العقل بشكل يتجاوز حدود البيئة والزمان. فبدأ كان النحو «مقصور» والمنطق «مبسط»، إذ إنه يجعل بطبيعة الإنسان الذي هو «مطلق» بالطلع الأول. وإذا كانت فوالب المنطق محوطة، غير أنه يظل عيارًا للعقل^(٦٨).

(٦٦) أبو حيان التوحيدي، المقابلات، تحقيق حسن السنوسي، الطبعة الأولى، ١٩٢٩، المطبعة للرحمانية بنصر، مقابلة ٢٢، ص ١٧.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٧١-١٧٢.

إنَّ التكامل بين هذين العلمين يعكس ذلك التواصل الذي كان حاصلًا أبديًا
المتوحد بين علوم اللفظ والمعنى، والتداخل القائم أصلًا بين أعراض الحوِّس
والمعطى. والحوِّس كان يفتش عن أفضل طرق الإقحام والتفهيم، والمسطقي
يتسقط ألقاطه وجُملة تعبيرًا عن منطق أهل اللسان اليوناني.

✽ المناظرة مع أبي بكر ابن الصائغ من كتاب المسائل والأجوبة في النحو
للطليوسي (٤٤١ - ٥٢١هـ)

تدور المناظرة حول مسألة المرجح أحيانًا بين صاعتي الحر والمطلق. والحد
أَنَّ لكلٍّ منهما أعراضه وأساليبه^(٦٩) «صناعة النحو تُستعمل فيها مجردات
ومتسامحات لا يستعملها أهل المطلق»^(٧٠). إنها صناعة انتفاء الألفاظ مصابغةً
لمعانيها حقيقةً، وإسنادًا إلى غير معنى مجازًا؛ بينما يورد أهل المطلق ألقاطهم
ومقولاتهم ضبطًا لأوجه استعمالها في تراكيب خاصة، مثل إيدالهم المبتدأ والخبر
بالموضوع والمحمول. وها تناسب الصاعتان حيث يتم التبادل اللفظي والتراخي
في النحو، والانعكاس بين الموضوع والمحمول في القضية المنطقية^(٧١).

لكن متى يحصل المرجح والتداخل بين الصاعتين؟ يرثى البطلوسي هذا الأمر
إلى سببين. الأول جهل المتكلم، والثاني المحالطة عندما تضيق عليه سبل
الكلام؛ وكأنَّ أساس الإشكال جدلي المنحى.

إنَّ هذه المساحلات والتحليلات، التي أبرزت جوهر العلاقة بين اللغة العربية
والمعطق اليوناني، تدلُّنا بوضوح على ولادة لغة تعبير استحدثت في ميدان المنطق
بخاصة والفلسفة بعامة. فالإشكالية اللغوية التي اعترضت شراح أرسطو بعد
النقلة، أفرزت مسائل لغوية - منطقية لم ترث في مال المعلم الأول أصلًا، وإن كان
قد توقف عند معاني الألفاظ والعبارة من خلال لغته اليونانية. من هنا كان تمييزهم

(٦٩) يقول محقق المسألة ومترجمها أ. العمراني جمال إنَّ الفيلسوف المتهم بهذا المرجح بين
الصاعتين ليس سوى ابن باجة. راجع كتابه:

«Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe» VRIN- Paris - 1983, p.181

وراجع للنص العربي في دورية: 89 - 78 p.76 - Arabica - TXXV année

(٧٠) راجع سابقًا Arabica TXXV من ٧٩.

(٧١) المرجع السابق، من ٨٢ - ٨٣.

بين أصول اللسانين العربي واليوناني، وتركيزاً على الفوارق بين علمي النحو والمنطق بوجهيهما العامّ. إن من حيث المواضيع، أو المنهجية، أو طرق الاستعمال

هذه الإشكالية اللغوية وتجهت مسار تاريخ علم المنطق عند العرب نحو موقفين رئيسيين. الأول تجلّى عند نقل منطق أرسطو بلسان عربي وتبتيه وتطبيقه، مع الإحاطة بكلّ جوانب المسائل اللغوية التي واكبت على طريقة الشارحين المشائين. والثاني رفض هذا المنطق أساساً ومحاولة بناء منطق عربي اللسان، إسلامي المصحي، سامي الاتجاه، كما فعل ابن تيمية. أمّا الموقف الوسط فقد مثله العراقي، ويتلخّص بقبول هذا المنطق شكلاً أو إطاراً، وإعطائه مضموناً دينياً خاصاً بعلوم الشريعة والكلام.

ثالثاً - نحو منطق أرسطي النزعة عربي اللسان

إنّ المنطق الأرسطي بُني في بداياته على مقولات اللغة اليونانية وصيغ جملها، والتي تجلّت في «العبارة»، أي الفضية المركبة، من حامل - جوهر ومحمول - نوع أو جنس، ورابطة - فعل جامعة بينهما. هذا المنطق انبثق عن عقلية إغريقية تحليلية تؤمن بمقدرة العقل على استنباط الكليات، واستعمالها أساساً في وضع العلوم وأدلة في ترسيخ البراهين. هكذا شكّلت هذه اللغة أداة طيّعة في بناء عالم الطبيعة، وقوامه المقولات العشرة التي تجمع بين الحوهر وعوارضه، بين العيني والذهني معاً، وبين أوصاف الموجودات كمّاً وكيفاً، وضعاً ورمزاً. كذلك أسهمت في تحليل درجات المعرفة، والتي تقابلها أنواع هذه الموجودات جزئية كانت أم كلية، انطلاقاً من الكائن الحسي - الطبيعي، مروراً بالأفهوم المنطقي الذي يمهد السبيل للنصوّرات المنطقية المجردة، وصولاً إلى الكائن الماورائي الذي بُني عليه أصول الفلسفة الأولى من أجناس وأنواع ومصول وعمل.

إزاء هذا التكامل العقلي في بناء الواقع بمفرداته وكتلّاته معاً، وجد منطقة العرب أنفسهم أمام مشكلة التوفيق بين معطيات منطق المعلم واستخراج ما يناسب معانيه من ألفاظ واشتقاقات من لغتهم بالذات. فكان أن عاتوا من مشكلته نقل صيغ هذا المنطق ومرايمه بالعربية، ممّا ألزمهم التطرّق إلى إشكاليات لغوية طارئة

أصفت على لعنهم الأصيله معانٍ لم تبلغها، فتحت مجالاتها على أبعاد منطقيّة -
 ماورئيّة مستحقّة. وهذا ما حدا بأمثال الفارابي التمسير بين المعاني التي يعطيها
 الجمهور للألفاظ، وتلك التي يتوخاها أصحاب العلوم للألفاظ عنها معرونة
 بتحديدات ورسوم خاصّة. وهو أمر حثّا على طرح لغة أهل المنطق «فراذلتها،
 متميرة عن تلك التي درج على استعمالها أهل النحو، مع ما بينهما من جوامع
 وفوارق

من أبرز المسائل الحويّة - المنطقيّة التي أثّرت عند المحافظة، نوقف عند
 ثلاث*.

١- الرابطة الكلاميّة أو فعل الوجود

إنّ الجملة في العربيّة تتكوّن من مسند ومسند إليه أو من مبتدأ وخبر، لذا
 تسمّى خبريّة. أمّا في العبارة المنطقيّة أو الفضيّة، فهي تتألف من موضوع
 ومحمول وفعل يربط بينهما. وهذا ما لا تقع عليه لغة، بينما هو أمر بديهي في
 اليونانيّة واللاتينيّة. فالفعل أساس العبارة، يجمع بين الحامل والمحمول دلاً على
 مدعي الحلول والنسبة والتلازم بينهما. فكيف نلصق عربيّ يعبر عن هذه الروابط
 وهو يقتصر إلى وجودها؟

تنبه الفارابي إلى ما اعترض اللغة العربيّة من مصاعب عند تفسير منطق أرسطو
 ولعلوم الفلسفيّة الماورائيّة. وقد أشار إلى اعتمادها إلى مثل هذه الرابطة، مؤكّداً
 أنّ «هذه اللفظة يُحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق»^(٧٢)
 كما أيده ابن سينا بقوله في الإشارات والتهيهات: «ويجب أن يُعلم أنّ حقّ كلّ
 قضية حمليّة، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع، معنى الاجتماع
 بينهما... وقد يُحذف ذلك في لغات، كما يُحذف تارة في لغة العرب أصلاً
 كقولك زيد كاتب، وحقّه أن يقال: زيد هو كاتب»^(٧٣). ورأى ابن رشد معدهما أنّه

(*) استلنا هذه المسائل من مضمون تحليلنا لمناحي المنطق عند ابن رشد. راجعها معشله في
 مقدمها لصنّ تلخيص منطق أرسطو لابن رشد، دار الفكر اللبناني، الطبعة الثانية، ١٩٩٢،
 المجلّد الأوّل، ص ٨٩-٩٨ (السحر اللغوي)

(٧٢) الفارابي كتاب الحروف، ص ١٠٠

(٧٣) ابن سينا الإشارات والتهيهات ص ٢٨٥

«ليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط وهو موجود في صائر الألسنة»^(٧٤).

وعندما وجد الشراح والمناطق استحالاً في نقل القصة دون إدراج الرابطة، واصطادهم إلى التمييز بين تلك الثنائية والثلاثية، استعملوا طائفة من ألفاظهم لملء هذا الفراغ. فاستبدلوا تارة بلفظة «هو» ومنها الهوية، وطوراً بلفظة «الموجود»، وأحياناً بلفظة «كان». يبرز الفارابي هذا الموقف اللغوي - المنطقي بقوله: «فلما انتقلت الفلسفة إلى العرب، واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلمون انعربية ويحملون عبارتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب لفظاً... تقوم مقام (الرابطة)... فبعضهم رأى أن يستعمل لفظ «هو» مكان «هست» بالفارسية «واستين» باليونانية. فإن هذه اللفظة قد تُستعمل كناية في مثل قولهم: «هو يفعل» و«هو فعل». وجعلوا المصدر منه الهوية. ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل «هو» لفظ «الوجود»^(٧٥). وقد وافقه ابن رشد حين رأى أن «أقرب الألفاظ شبهاً بها في لسان العرب هو ما يدل على لفظ «هو» في مثل قولنا: زيد هو حيوان أو «موجود» في مثل قولنا. زيد موجود حيواناً»^(٧٦) ولكن هل نعتبر أمثال هذه الألفاظ عن غنى مصموم الكلمة - الرابطة كما جاءت ركناً من أركان العبارة اليونانية؟ ولماذا ذهب ابن رشد نفسه إلى حد الاستعناء عنها عندما صرح بأنه «قد تكون المقدمة بالفعل وإن كانت الكلم الوجودية موجودة فيها بالقوة وفي الضمير. أعني أنه ليست حاجة إلى الكلم الوجودية»^(٧٧)؟

إن لفظ «هو» مثلاً معدود من الحوالم عند الفارابي، وهي صائرات لا تدل على الوجود وبخاصة إذا استعملت كناية. أما لفظ «الموجود» فإنها مشتقة من الوجود والوجدان الأول يرمز إلى حالة شعورية، والثاني يشير إلى معنى الوجدان أين معنى «الاستين» اليونانية، ومن أبعادها المنطقية والماورائية؟ سيما كنا

(٧٤) ابن رشد، كتاب الصارفة، المجلد الثالث، ص ٨٨.

(٧٥) الفارابي، كتاب المصروف، ص ١٠٠ وص ١١٢.

(٧٦) ابن رشد، كتاب العبارة، ص ٨٨.

(٧٧) ابن رشد، كتاب الفيلسوف، المجلد الرابع، ص ١٣٩.

سبحث عن رابطته لتحديد نسبة العلاقة بين الموضوع والمحمول بإطلاق، إذا بنا ننتقل إلى مسألة العلاقة في الأحكام بين العقل والقلب من جهة، والواقع العيني - الرسمي من جهة ثانية، حتى أننا لم نعد نفري عن أي موجود نبحت عن الهوية المحدودة المشروطة أم عن الماهية اللامحدودة المطلقة؟ وهذه أصلاً مشغلات تابعة من جوامد لا تحولنا الاشتغال بحوا ثم كيف بنا التميز بين القضية الثنائية والثلاثية، طالما أن العبارة في العربية خبرية ثنائية التركيب لا حاجة فيها إلى كلمة - رابطته؟

إن هذا التكلف في صياغة جملة منطقية بالعربية، إضافة إلى اصطلاح المعردات والألفاظ توصلاً إلى إدراك المعنى المقصود في القضية والقياس، أدباً إلى برور تيار ماهر لهذا العلم الدجيل الذي شوه مرامي كل من اللغة والدين وقد مثله بن تيمية مع ابن قيم الجوزية والسيوطي، والذي سعود إلى تفصيله عبد ابن تيمية بالذات.

٢- الكلّي والجزئي بين الإطلاق والنسبة

إن لمظني «الكلّي» «الجزئي» تحلطان نوعية القضية كماً. ولذا فهما مرتبطتان بمعنى السور الذي هو لفظ كل ويخص وما حث منطقة العرب على الاهتمام بأمثال هذه الألفاظ، يكمن في تحديد شروط الاستعراق والشمولية في «المقول على الكل» و«المقول ولا على واحد». فهل لفظة «الإنسان» مثلاً تدلّ على المعنى المطلق دوماً إدخال مفهوم الكل عليها؟ أم أن للألف واللام دور في تحديد الكمية دونما حاجة إلى إضافة الكل عليها؟

يرى الفارابي في «كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق» أن لفظة «كل» تدلّ على «أن الحكم الواقع على المسمى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمى»^(٧٨)، وهذا معناه الكمي الماصديقي. أمّا ابن سينا فيعرف الكلّي بأنه «الذي يمسّ تصوّر معناه لا يمسّ وقوع الشئ فيه»^(٧٩)، وهو دليل استعراقه أحرام عديدة متماثلة. ويوافق ابن رشد الفارابي قائلاً إن الكلّي هو «الذي شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد، مثل حمل الحيوان على الإنسان والفرس وسائر أنواع

(٧٨) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٤٤

(٧٩) ابن سينا، كتاب الإشارات والسيقات، ص ١٩٧

الحيوان»^(٨٠). والظاهر من تعريفه هنا أنه، بفعل معطيات اللغة العربية، لم يطرح معنى «الكَلِّي» إلا من خلال مجموعة ما يكوّنه من حُرُوفَات وليس بمعنى الإطلاق الذي قد توحي به أُل التعريف. «فالكَلِّي» كما يقول، إنما يدركه العقل من قِل تكرار الشخص على المحسّ دفعات كثيرة حتّى يجتمع من ذلك التكرار في النفس الأمر الكَلِّي»^(٨١)، إنّه يقصد به معنى التعميم (Généralisation) المشروط لا معنى الشموليّة (Universalisation) المطلقة. وهذا ما ينطبق كذلك على معنى «المقول على الكلّ» الذي يكون فيه «المحمول موجودًا لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتّصف بالموضوع ويوجد فيه»^(٨٢). أو ليست هذه قاعدة الالتزام (Concomitance) التي ينطلق منها العلم التجريبيّ في سنّه للقوانين العامة؟ أو لم يدع هذا الاتجاه ابن سينا إلى مراعاته شروط المكان والزمان في وصفه الفضيّة الكَلِّيّة؟

إنّ لمطة «كلّ» هذه بعيدة إذا كلّ البعد، في اللغة العربية، عن معنى الإطلاق الذي قصده أرسطو أو معنى الاستغراق الشامل. وهي تعني أصلًا في اللغة العربية، كما جاء في لسان العرب، ما «قال أبو بكر السيرافي: إنما الكلّ عبارة عن أجزاء الشيء»، فكما جاز أن يضاف الجزء إلى الحملة جاز أن تصاف الأجزاء كلّها «ليها».

وإذا كان «الكلّ» جامعيًا للأفراد والجزئيات، فالجزء هو منظور وداخل تحته. فالكَلِّي يُحمل على أكثر من جزء واحد، والجزئيّ ما ليس ذلك من شأنه، لذا يُدعى الشخصيّ. أمّا البعض فهو بين الكلّ والجزء إذ يجمع بعض الجزئيات من الكلّ، لذا فهو يُعدّ موردًا مثل الكلّ.

٣- الألف واللام بين المعنى اللغوي والمنطقي

ورد في معجم أقرب الموارد «إد ألف ولام التعريف الجنسية إنّما هي استمرائية، وهي ما تخلّفها كلّ حقيقة أو محازًا، نحو خُلِقَ الإنسان صميغًا، أي كلّ إنسان»^(٨٣). وظاهر من هذا التعريف أنّ الألف واللام يقيان على المعنى

(٨٠) ابن رشد، كتاب المارة، ص ٩١.

(٨١) ابن رشد، كتاب البرهان، ص ٤٤٥.

(٨٢) ابن رشد، كتاب القياس، ص ١٤٠.

(٨٣) ورد أيضًا في معجم التحليل أنّ «الاستمرائية» أحد معي ألف الجنسية وهي التي تدخل =

الكلّيّ الجامع للفظ، كما حللناه، لا على معناه طبيعةً مجردة. وهذا ما حدا بالعاربي إلى الجمع بين المعنيين تأديةً للبعدين المنطقي واللغوي. يقول في العبارة «وَأَلَفَ وَلامَ التعريف وما قام مقامه في الألسنة يستعمل في أربعة أمكنة أحدها إذا أرادوا أن يدلّوا بهما على المعنى الكلّي الذي أطلق بلا شريطة. والثاني معي به أحياناً ما نعني بقولنا كلّ... وقد تدلّ ألف ولام على معي ثالث وهو الإدكار بالأمر الممهور عند المخاطب قبل ذلك. فلذلك سمّاه نحوياً العرب ألف ولام التعريف. وقد يدلّ أيضاً إذ قرُن بالمحمول على أنّ المحمول خاص بالموضوع وأن الموضوع مفرد بذلك المحمول»^(٨٤). يسما توقّف ابن سينا وابن رشد عند المعنى الكلّيّ أو الجزئي لا المطلق. يقول ابن سينا «واعلم أنّه وإن كان في لغة العرب قد يُدلّ بالألف واللام على العموم، فإنّه قد يُدلّ به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع الألف واللام موقع الكلّ... وقد يُدلّ به على جزئيّ جرى ذكره أو عُرف حاله»^(٨٥). كذلك يربطها ابن رشد بمفهوم السور الكلّي والجزئيّ قائلاً «إنّ الألف واللام وما قام مقامهما في سائر الألسنة مرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الكلّيّة، ومرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الجزئيّة»^(٨٦). لذلك رأى أن لها في معابها الكلّيّة قوّة المتضادة، وفي معابها الجزئيّة لها قوّة ما تحت المتضادة»^(٨٧). وفي هذا التعريف دليل آخر على ابتعاد اللغة العربية عن معنى «المطلق» المجرّد عن الجزئيات.

هذه ساذح عن بعض الألفاظ التي استعملها شراح العرب ومناطقتهم للعبارة

- على واحد من الجس فتجعل به فيد الشمول والإحاطة بجميع أفراده إحاطة حَقَبَة لا مجاز ولا مبالغة نحو «وَرَخِلَيْقُ الْإِنْسَانُ ضَمِيحًا»؛ أو يبيد الإحاطة والشمول لا بجميع الأفراد، ولكن بمفرد واحدة على منيل المجاز والمبالغة نحو «أنت فَرَجْلُ عَلَمًا، وفي هذه الحالة الأخيرة نسقَى آلَ الْكَمَالِيَّةِ»

راجع التحليل - معجم مصطلحات النحو العربي - الدكتور جورج عبد المسيح وهاني ناصري، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ١٠١

(٨٤) العاربي كتاب العبارة، تحقيق ولهم اليسوعي وستلي السوعي، دار المشرق، طعة ثانية، ١٩٧١، ص ٦٨ - ٦٩

(٨٥) ابن سينا، الإشارات والتشبهات، ص ٢٧٦.

(٨٦) ابن رشد، كتاب العبارة، ص ٩٢.

(٨٧) المرحوم نفسه، ص ٩٣.

إلى جوهر المعاني المنطقية اليونانية وللإلمام بأبعادها. ومن هنا نشأت عندهم حالة الاضطراب اللغوي التي عانوها في تثبيت معاني كل لفظ على محلب مستوياته، فأدركوا إشكاليته تكيف ألفاظ لغتهم مع تلك المستعملة في المنطق اليوناني.

ومن خلال منظار خصوصية اللسان العربي، وجدنا هؤلاء المناطق يظرون إلى مسائل المنطق الأرسطي وقضاياها وأقيمت نظرة عملية حسية قريبة من الواقع. فأتجهوا به نحو الوصفيات أو الحيات، المقرونة بالنتائج المشروطة، ضمن أطر الممكن والزمان والمطلقة أسست عند ابن رشد مثلاً وجودية خاضعة لطبيعة الممكن^(٨٨)، وتأليف القياس يبقى مطابقاً للموجود «أعني أن تكون فيه المحمولات في الذم على ما هي عليه بالطبع خارج الذم»، وهو الذي يُعرف بالحمل على المعجى الطبيعي^(٨٩). وهذا الاتجاه العملي - الوصفي تجلّى من ذي قبل عند ابن سينا في منطق «المشرقيين» بنوع خاص، وفي عدّة مجالات من الإشارات والتنبيهات، والشفاء، في الأقسام المتعلقة بالمنطق.

رابعاً - بين المنطق الأرسطي ومنطق المشرقيين*

إن المنطقات التي ميّزت فلسفتي أرسطو وابن سينا تكمن في أن الأول قد استكشف طبائع المحسوسات، وأماط اللثام عن جريئاتها بتكسيكها من داخل. ثم أوجد الروابط بينها، أسباباً وعلافاً، في صيرورتها وثباتها، إلى حدّ أنّه أعاد تنظيمها عقلياً بواسطة طريقتي الاستقراء أولاً ومن ثم الاستدراج. بينما اكتفى الثاني، في ضوء عقلية ومميزات لغته، بإيجاد الروابط التي تعبّر عنها طبيعة الموجودات العينية بنحوها وثباتها دوماً تجريد مطلق. والطابع الشمولي - الصوري الذي عرفناه في القسم الأكبر من منطق أرسطو، عدنا وافتدناه عند ابن سينا، سيّما في منطق المشرقيين.

(٨٨) ابن رشد، كتاب القياس، ص ١٧٥.

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٣٥٧.

(*) إستلنا معظم مضمون القولوق بين أرسطو ومنطق ابن سينا من كتابنا «ابن سينا - حضوره الفكري بعد ألف عام» طبعة دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٤٧-٥٠ (نحو منطق المشرقيين).

هنا تبقى السرعة المشرقية، التي عهدتها عند ابن سينا، أساس كل تطور أو
تدبير في المنطق الأرسطي، انتقالاً منه إلى إرساء قواعد المنطق التجريبي. فهو،
إن أمر مبادئ المنطق الأولى (مبدأ الذاتية، عدم التناقض، الثالث المرفوع)، قد
توسّع في أبعاد المسائل المتفرعة عن التصوّر والتصديق: إن من ناحية مادّتهما، أو
من ناحية أوساطهما بالظروف والشروط المحيطة بهما، زماناً ومكاناً، كمّاً وكيفاً،
قوّة وعملًا.

يتميز مصمّمون هذا المنطق بالعلاقات المتحرّكة والمتحوّلة بين الألفاظ
ومعانيها، بين التعريفات والحدود، بين الموضوعات والمحمولات. يتم ذلك
عنده بواسطة مفاهيم الشرطية في التلازم والنسبة في التصقّص. فابن سينا، هذا من
إدخاله لوزن المنطق التجريبي في صلب معاني المنطق الصوري، أقحم مفاهيم
دلت أبعاد ماورائية للدلالة على التصاق المنطق بالعيني والذهني معاً. من مثل تلك
مفاهيم القوة والفعل، الممكن والصوري، الذاتي والعرضي، وهي تؤخذ في
أبعادها الصادقة نظراً إلى ارتباط كل مفهوم بواقعه.

إنّ لعلاقة التي تربط بين اللفظ ومعناه مستمدة من العيّنات والمشاهدات، من
دلالة مصدقة مثل دلالة لفظة الإنسان على الحيوان الباطن، إلى دلالة تصقّص مثل
دلالة الإنسان على الحيوان وعلى الباطن، إلى دلالة الترام مثل دلالة المخلوق
على الحالت^(٩٠). كذلك هي حال دلالة المحمول على الموضوع الذي يحلّ فيه
نحت عطاء نسبة معينة.

أمّا التعريف فهو يربط بين صورة المعرف الحاصلة وتصوّرنا له متمثلاً في
النفس، فيبسط في سياق تسلسل الوقائع بطبيعتها الكامنة فيها وفقاً لتداعي الصور
أو الأفكار المنبثقة عنها؛ ذلك مثل تصوّر المحرك عند ذكر المتحرك عند من
يصدّق أنّ لكلّ متحرك محرّكاً^(٩١). وهناك أيضاً أشباه التعريف، مثل الذي يكون
على سبيل التمثيل أو على سبيل المقايسة، إذ كان التمثيل بافعاء، لا في تصوّر
المعنى، بل في تسهيل سبيل تصوّره وفي أنّ للمعنى والوجود ما يطابقه^(٩٢).

(٩٠) ابن سينا، منطق المشرقيين، طبعة مكة الطبع، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٤.

(٩١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٩٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

فالتعريف يختلف عن الحدّ الجامع بين الكلّيات الخمس، إذ هو يقتصر على تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته، والحدّ يلحق به إذ العرض منه تصوّر ذات الشيء، فهو القول المفصل المعروف للذات بماهيته^(٩٣).

ولا يختلف منطق القضايا عن هذا المنحى الرابط دومًا بين الدهنيات والعينيات، أو بين التصوّر وما يصوّر واقعًا. فالمعادلة نفسها قائمة في الفصّة بين التصديق والصادق، حيث لا يصدق حكم إلا عند مطابقته بين الشيء في الدهن والحال التي هو عليها في الوجود. ويضرب ابن سينا مثالًا على ذلك بقوله: «فأما إذا قلت - زيد كاتب - لم تجد له فحوى أولًا إلا ما هو صادق أو كاذب أي لا تجده إلا والأمر مطابق للتصوّر من معناه في النفس فتجد هناك تصوّرًا مطابقًا له الوجود في نفسه. وإنما يكون التصوّر صادقًا إذا كان كذلك. وإنما يصير مبدأ للتصديق في أمثال هذه المركّبات إذا كان اعتقد مع التصوّر هذه المطابقة»^(٩٤).

لقد حلّت الصيغ الزمانية والشرطية والأعيانية مكان تلك اللامشروطة والصورية المطلقة عند أرسطو. فقد ركّز ابن سينا على إبراز مفاهيم وألغاز الصلة الشرطية والافتراضية بين القضايا والأقبة، كالانصال والانفصال، والتقدّم والتلوّ، أدرج وجه الشرط إلى جانب وجه الإطلاق الذي اتحد عنده معنى وجوديًا. وهكذا أمسى الاستدلال لا يقوم على مجرد الرّبط بين الأجناس والأنواع والفصول، إنما يتتبع حالات الأفراد والأشخاص في طبائعها. إذا قيل مثلاً: «كل متغيّر متحرّك»، فليراع ما دام متحرّكًا، وكذلك ليراع حال الجزء والكل، وحال القوة والفعل، فإنه إذا قيل لك إنّ الخمر مسكر فليراع بالقوة أم بالفعل، والجزم اليسير أم المبلغ الكبير، فإنّ إهمال هذه المعاني ممّا يوقع غلطًا كثيرًا^(٩٥). فصحة الأحكام باتت تقتضي افتراض الوقت والشرط والحال والوجود الحاصل، حتّى الضرورية تسمي لارمة مشروطة، وعكسها طارئة، أو مفروضة، أو متشعبة، أو وقّية^(٩٦). وقد ذهب ابن سينا إلى حدّ جعل معه الإطلاق جهة من الجهات، دونما تمييز بين

(٩٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٩٤) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٩٥) ابن سينا، الإشارات والتبسيّات، ص ٣٠٣.

(٩٦) ابن سينا، منطق المشرقيين، ص ٦٥.

المطلقة والوجودية وكأنهما مترادفتان . يقول في هذا الصدد . «والناس لا يفرقون في زماننا بين المطلقة والوجودية»^(٩٧) .

والى جانب هذه القضايا والوجود المشروطة، فصل ابن سينا منطق انفسية الافراسية والشرطة، مكملاً بذلك تقليداً كان قد أطلقه الرواقيون وآثروا فيه على مسار المنطق الأرسطي عند العرب^(٩٨) . كذلك توسع في عرض قضايا مسئلة من صلب الواقع، مثل التواترية التي تسكن إليها النفس سكوتاً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات^(٩٩)، والمشهورة التي هي «آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد، ووجهه، وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضايا والاعتراف بها . ولم يحمل الاستغناء بظنه انقوي إلى حكم، لكثرة الجريئات . . . لم يفضي بها الإنسان طاعة لعقله، أو وجهه، أو حسّه مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح»^(١٠٠) .

أمّا إذا انتقلنا إلى القياس، ضرورياً ووجوباً، فإننا نجد ابن سينا يتجاوز فيه الأحكام النصية - الصورية كاشفاً عن أحكام جديدة، كقياس المساواة الذي يشتمل على المماثلة والمساواة بين عناصر مواد^(١٠١)، والقياس الشرطي الاستثنائي المتصل والمنفصل^(١٠٢)، وقياس الخلف المركب من اقتراني واستثنائي^(١٠٣) . وهذه سبب منطقية جديدة تعكس منهجية العالم الوضعي الذي أقحم عوامل التجربة، والملاحظة، والتدقيق بين جريئات الموجودات، في صلب المنطق الصوري . فقد عرف ابن سينا كيف يدمج الأحكام التجريبية القائمة على العلائقية المشروطة تلك المغلفة الثابتة، حين أدخل الواقع في صلب القضايا

(٩٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٩٨) يرى مذكور أنّ هذا التضمين للقياس إلى منطق شرطي يرجع إلى ثاووسطس وأوديبوس السدان وشما طاق منطق المعلم . يقول

«Aristote n'a pas connu les syllogismes hypothétiques et disjonctifs... Ce sont Théophraste et les stoiciens qui ont suppléé à ce défaut et complété la doctrine aristotélicienne»

راجع كتابه . 2^{ème} - 1969 - PARIS - Vrin - «L'Organisation d'Aristote dans le monde arabe» édition, p.202.

(٩٩) ابن سينا، الإشارات والنهات، ص ٣٩٨

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٤٠٠ .

(١٠١) ابن سينا، الإشارات والنهات، ص ٤٩٥ .

(١٠٢) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

الكَلْبَة، ليتكاملا ويعكسا الحقيقة الصادقة مجسدة في الأعيان لا متعلقة في الأذهان
فحسب

بذلك أمست لغة ابن سينا غنية بالفاظ حسية مستمدة من الواقع فامتدت
المقولات المنطقية - الصورية عملية أكثر منها نظرية، أعادت المنطق والفلسفة
لأولى إلى أصولهما الطبيعية، دون المعنى بمبادئهما العقلية الشاملة لتدرجات النظر
والعلم

خامساً - نحو منطق عربي اللسان إسلامي المنحى

يُقسم هذا الاتجاه إلى مرحلتين:

* مرحلة الغزالي بين المنطق الأرسطي والأصول الإسلامية^(١٠٤)

تداخل عند الغزالي عاملا اللغة والدين، توجيهاً للمنطق نحو دلالات لفظية
جديدة ذات أبعاد أصولية - إسلامية. فإذا كان المنطق الأرسطي يلعب دور لآلة
التي نعصم المكر عن الزلل، وتساعد المكر على التمييز بين الخطأ والصواب في
الأحكام، فلا بأس إذا جرت هذه الأحكام على الأصول والعروج الكلامية
والفقهية. من هنا وجب الفصل بين أشكال القضايا والأقضية والبراهين الصورية
من جهة، وبين مضامينها الأصولية - العقلية من جهة ثانية.

من حيث اللغة حلل الغزالي مثلاً، وبعد ابن سينا، العلاقة بين الألفاظ ومعانيها
دلالات مطابقة ونصنص والترام^(١٠٥). أما نسبة الألفاظ إلى المعاني فهي، كما عند
أرسطو، تقال باشتراك ونواظف وترادف وتباين^(١٠٦). وفي مضممار المعاني نفسها،
نطرق الغزالي إلى مسألة المقابلة بين ما في الأعيان وما في الأذهان. فالمكر
العربي من حيث لغة التعبير لصيق بالمعنيات، طالما أن هذه اللغة مستقاة، كما جاء
معنا، من الواقع الحياتي المحسوس والمشاهد؛ هذا الواقع الذي طبع مفرداتها

(١٠٤) راجع في هذا الصدد كتاب «المنطق عند الغزالي - في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته
الإسلامية» حيث عرّف مؤلفه رميق المعجم هذه المسألة بوجهيها، دار المشرق، سلسلة
المكتبة الفلسفية الطبعة الأولى ١٩٨٩

(١٠٥) الغزالي، معيار العلم، مرجع سابق، ص ٧٢.

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٨١.

ومعني ألفاظها. فبات لا يتمثل داخل النفس إلا ما كان له أس في الموجود الحارحي. هكذا أضحت الجريئات مثلاً أفراداً مشخصة تنعكس صورها في الدهن بواسطة الحواس، والكليات بدورها تتحقق في الأعيان والوقائع. يقول العراقي في هذا المعنى «إن المتصور من لفظ زيد شخص معين، لا يشاركه غيره في كونه مفهومًا من لفظ زيد. والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان، والمرس، والشجرة»^(١٠٧). لذا يقابل الكلي والجزئي مفهومًا معينين والتعيين، وهما من المصطلحات الفقهية. «فالمعنى يشير إلى المعين المحددة، وهذا عمل الاسم في اللغة العربية، وهو وضع الحد المفرد في المنطق... (فهو) ليس سوى التصور المفرد للموجودات، وهو الركن الأساسي في البعد الحاصدقي. ولا تطل لفظة التمين غير المفرد المشخص، أي ذلك الواحد المفرد»^(١٠٨).

هكذا نفهم عملية التجريد في الفكر العربي بعامة، وعند العراقي بخاصة. فلكنتي ظل مرتبطًا عند منطقة العرب بالعموم تبعًا لمعاني المفردات المحسوسة، لا بالشمول الصوري، كما استعمله أرسطو، بمعنى المفهوم المطلق خارج إطار المكان والزمان. واللفظ المطلق ضد العراقي يقال على ثلاثة معاني: المستعار حيث الاسم يكون «دالاً على ذات الشيء بالوضع ودائماً من أول الوضع إلى الآن». والمنقول حيث «ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً. والمشارك منه «ما يقع في أحوال الصيغة... وما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة في الحقيقة»^(١٠٩). وفي الفقه يشكل المطلق حكماً نفى ذلك المقيّد.

أما من حيث أصول الدين التي حُلّت منطقياً، فقد راح العراقي يقرّب في عرضها محوى القصة الأرسطية من قواها الإسلامية. هبّ من بين عناصرها جرتين «يسمى الحويّون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً. ويسمى المتكلمون أحدهما موضوعاً والآخر صفة. ويسمى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٠٨) ربح المعجم، المنطق عند العراقي، ص ١٩٥.

(١٠٩) راجع معاني المطلق معيّنه في معيار العلم، ص ٨٥-٨٨.

عنه . . ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء فتسميها حكماً ومحكوماً عليه ونسب مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية^(١١٠). ثم قارن بين شكل القياس منطقياً ويُعده فقهياً، متغلاً من صورية أرسطو إلى مسألة التماس العلة واحتلائها، مطوّعاً المنطق للأصول وفروعها المرتبطة بها يقول في المستصفي محدثاً وجه لزوم النتيجة من المقدمات: «كلّ مفردين جمعتهما القوة المعكّرة وسببت أحدهما إلى الآخر ينفي أو إثبات وعرضته على العقل لم يخلُ العقل فيه من أحد أمرين. إمّا أن يصدق به أو يمتنع من التصديق. فإن صدق فهو الأولي المعلوم بغير واسطة ويقال إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمّل، وكلّ ذلك بمعنى واحد. وإن لم يصدق فلا مطمع في التصديق إلّا بواسطة، وتلك الوسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبراً عنها ونسب إلى المحكوم عليه فتجعل خبراً عنه فيصدق، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه^(١١١). وهكذا جمع الغزالي بين الأصل والفرع بواسطة العلة، أو الجامع، أي الحد الأوسط الأرسطي، وأخذ يحول الأقيسة إلى موازين معرفيّة. وقد حصرها في القسطاس المستقيم بخمسة: الميزان الأكبر والأوسط والأصغر (أقسام ثلاثة لميزان التعادل)، وميزان التلازم، وميزان التعاند. وتسمير حقّها من باطلها يتم بالقسطاس المستقيم أي «بالموازين الخمسة التي أمر لها الله تعالى في كتابه، وعلم أنبيائه الوزن بها. فمن تعلّم من رسل الله، ووزن بميزان الله، فقد امتدّى؛ ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس، فقد ضلّ وترقى^(١١٢)».

بهذه المنهجية الأصولية، أصبحت مادة المنطق عند الغزالي مستغاة من المعرفة الإسلامية، ومفولاته مستمدة من القرآن وتعاليمه، ممّا أدّى إلى «تحويل القياس إلى منهج استدلالٍ إسلامي»^(١١٣)، معبراً عنه بلغة الفضاة التجريبية ذات المحي الحسّي - المعنوي.

(١١٠) الغزالي، معك النظر، مصر، المطبعة الأدبية، د.ت. ص ٢٣ .

(١١١) الغزالي، المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطعة الثانية، ١٩٨٣، الجزء الأول، ص ٥٢ .

(١١٢) الغزالي، القسطاس المستقيم، بتحقيق مكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية؛ بيروت، ١٩٥٩، ص ٤٣ .

(١١٣) ربيع المعجم، المنطق عند الغزالي، ص ١٧٢ .

* مرحلة ابن تيمية وبناء منطق عربي - إسلامي خالص

رأى ابن تيمية، في تقضيه المنطق اليوناني، أنَّ لا حاجة للعلوم الإسلامية وللعقل العربي إلى مثل هذه الصناعة فالتحو العربي يقدم للعلماء الألفاظ المتنوعة التي تكون أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة إذ كان ذلك أكمل وأتم وأعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في أمور فطرية عقبة لا يحتاج فيها إلى اصطلاح خاص^(١١٤). وهو بذلك يرفض جملة الألفاظ والصيغ التي أتى بها المناطقة، تعبيراً عن المعاني الذهبية - الصورية المستعملة في مختلف مجالات المنطق.

من هنا استهجن ابن تيمية كيفية دعوى البعض إلى تعلم المنطق على سبيل أنه فرض على الكفاية. فلا هو آلة تحصم الذهن عن الخطأ، وكذلك هو لا يشكل ميراثاً للمعاني والأدلة. «فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل، لا في صورة الدليل ولا في مادته. ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه. وإن كان فيه ما هو حق فلا بد في كلام كل مصنف من حق. بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها»^(١١٥). وهذا ما دفع به إلى اتخاذ موقفين متوازيين: نقد مضامين الحد ومعايه المجردة، وربط الألفاظ والحدود الذهبية بالعينية.

يعارض ابن تيمية وجود جواهر عقلية قائمة بأسمائها، أو وجود الكليات بمنأى عن الجزئيات. وهذا ما يستدعي عدم الكلام عن ميزات كل من الجنس والفصل والنوع بمأى عن الفرد المحقق. إذ إن هذه الكليات ليست سوى صفات مشتركة مجسدة في الأفراد، والمطلق أصلاً جزء من المعين. هكذا نبات الحدود بمنزلة الأسماء، يميز بواسطتها بين محدود وآخر، بين موجود وآخر. وبالتالي وحس المعين، أي إحصاء الشيء المسمى ليراه السائل ويلمسه. فهل يعني، والحال

(١١٤) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥١، ص ١٧٠.

(١١٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق ربيع العجم، دار الفكر الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، الجزء الأول، ص ١٨٤.

هذه، الاسم عن الحد؟ يقول ابن تيمية: ففمن عرف المعنى بعينه كان الاسم معباً له عن الحد^(١١٦). لذا يُعسي دور الحد دور المنية لسبب الآ، والتصور يتم بواسطة مفردات الألفاظ في دلالاتها على معانيها المعينة.

هذا التحول من عالم الاقتحان والتحرير إلى عالم الأعيان والاستقراء، حد، باب تيمية إلى طرح غير مباشر لإشكالية اللغة في المصطلح، متأثراً بتلك اللغة المستقلة من القرآن والعلوم الإسلامية من جهة، ومن الواقع العيني المحسوس من جهة ثانية.

تجلى الموقف الأول عنده حين ربط مفهومى الدليل والقياس بالنص القرآني. «النظر الاستدلالي» يُترجم «بالنظر الطلبي»^(١١٧)، إذ «الأول انتقال من المبادئ إلى المطالب، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ»^(١١٨) لكن النظر بمفهوم ابن تيمية هو «نظر العين» كما يسميه، لا نظر العقل كما ادعى المعتزلة. وهو على نوعين: التحديق لطلب الرؤية، ونفس الرؤية؛ وفي كلتا الحالتين يُنال الدليل الذي يفضي إليه النظر من القرآن والحديث. كذلك القياس المعطّل يُعلم بواسطة الحكم المطلوب بنص. لذا استعمل ابن تيمية مصطلحات فقهية قلبت القياس إلى «جامع» بين الأصل والفرع؛ إذ القياس لغة، حسبما يقول، هو «تقدير الشيء بغيره» أي «تقدير الشيء المعين بنظيره المعين»^(١١٩) هنا يتخذ ابن تيمية الموقف الثاني في ربطه المنطق بالواقع العيني كالمشاهدات، والمحسوسات، والمشهورات، والمتواترات، والمجزيات. وبذلك يُطل حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل، ليطل ميدان المعينات، أي الاستدلال بالجزئي على الجزئي انطلاقاً من لروميات الشريعة وموجباتها.



ستتج من مختلف هذه التشابكات بين علمي الحو والمنطق، أن صاحبي

(١١٦) المرجع السابق، ص ٦٥.

(١١٧) النظر الاستدلالي يجمع بين الشيء ومعلومه، والنظر الطلبي يربط بين النظر والعلم الذي

يستلزمه. المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩٧.

(١١٨) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩٧.

(١١٩) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٣٠.

لإشكالية اللغوية في المنطق وأبعادها ولدت عند العرب المسائل الفكرية التالية

١ - الربط بين العلوم اللسانية والصنائع الفلسفية - المنطقية وبالتالي البحث في انفوارق والحوامع بين علمي النحو والمنطق، في طائفتيهما وخصائصيهما وفوائدهما على صعيدَي اللسان والعقل في علاقتهما

٢ - إيجاد العلاقات على مختلف المستويات بين اللفظ والمعنى ومدلولاتيهما، بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، الطبيعي والاصطلاحي وكسلك إيجاد أبعاد الحد بين العيني والدعوي وموقعه الفاصل والجامع بينهما.

٣ - تحديد مواطن التقارب والتباعد بين الجملة والفصيلة نظراً إلى تكوّن كلٍّ منهما وفقاً لأصول نحوية - منطقية، وإلى المفارقة الجدلية بين الجملة الدعوية العربية وتلك اليونانية وهي مسألة كادت تطحن على معظم التحليلات اللغوية - الفكرية، وتفصل بين منطق العرب ومنطق اليونانيين.

٤ - وضع الألفاظ واختراعها في حدودها، واشتقاقاتها، وتوليدها، ونحتها، انطلاقاً من المحسوس وصولاً إلى المجرد، استنباطاً للمعاني الفلسفية على أنواعها ودرجاتها.

٥ - كمية التوفيق بين معطيات اللسان العربي وضرورات الفكر السامي من جهة، وتلك المقابلة عند أرسطو واللسان اليوناني. فكيف بالأول يعبر عن مصامين الثاني وخصائصه؟

هذه الإشكالية اللغوية في المنطق وتجهت مناطق العرب نحو مسائل فكرية جديدة، إذ تحولت معهم الصبغ الاستدلالية والبرهانية المطلقة والثالثة نحو تلك الزمانية - الشرطية والأحيان. هذا التغير مهّد إلى انتقال المنطق الأرسطي من مبادئ الصورية (Formalisme) نحو التجريبية (Empirisme). من الكليات المطلقة نحو الجزئيات السية، ومن الدهنيات نحو الميئات، ومن الأجناس والأنواع نحو المفرد والأشخاص. وكأنّهم أعادوا بذلك نظام الموجودات إلى عوالمه الأصلية، وفقاً لمطعمهم اللساني والعقدي، عسنا الواقع الموضوعي والمعطى الدسي اللدان ولداً مصطلحنا الفكري الفريد على مختلف مستوياته وأبعاده

المصطلح الفلسفي: ميزاته وأبعاده

عندما شئنا تحديد هوية المصطلح الفلسفي في شأنه ونظوره وتفاعلاته، رحنا بحيط بالعوامل التي تضافرت لإخراجه وتوليدِه وضبطه. فمن أطر جغرافية وتاريخية أسهمت في قولبته، إلى عناصر لغوية - نحوية - بيانية واكبت تخريجه، إلى وقائع عينية موضوعية استنى منها أصوله، إلى فكر سامي خاص اختلطت فيه النفسانيات والعقلانيات ليطلع تحولاته، إلى تشابك بالروحانيات والشرعيّات أظهر أسمى مدلولاته، إلى تزاوجه مع لغة العلوم وانفتاحه على مختلف مضامينها. فكيف بنا نحدد ميزاته وأبعاده دون اعشار هذه العوامل متداخلة معه لصيقة به؟ على أن نستدرك لنشير إلى إمكانية الفصل بينها تبعاً لحقول تطبيقه ومجالات استعماله على نحو يخص كل علم ومن وصناعة على حدة. ففي كل منها استعمل ربّما اللفظ عبثاً اشتراكاً أو ترادفاً، ولكن بمدلول ومضمون وتعبير يتلزم جميعها مع أصول ومقامات العلم المشار إليه. وقد استمنا في تحليلنا معظم هذه العلوم بمدج أساسية تألفت فيها الألفاظ مع المعاني طرداً وعكساً، وذلك عندما حللناها مفردة أو مجتمعة، كما وردت، عبر تطور تاريخ الفكر بمعانيه وبمولزاة تاريخ الألفاظ المؤاتية.

إنّ العمل عند ارتعائه نحو الحقيقه واليقين، لا بدّ أن يستند إلى المفهوم المجرد، انطلاقاً من الصورة الحسيّة للموجود العيني، ويلوّه مقولاً كلياً تبعاً لجزئياته على مختلف مواردها ومباحيها. أمّا المتهاج الذي يتبعه اللسان سداً لهذه الحاجة،

سنى اشتقاقياً مولدًا، اختيارًا للحروف الأقرب بيانًا في قولها عن قصود النفس ومرامي العقل. وبواسطة الصوغ القياسي، طوع الفلاسفة العرب، والفاقلون فلهم، اللغة ممثلاً مع مقتضيات الحضارة والعلوم الدخلة. فوضعوا اسماً لكلّ مخترع، واصطلاحاً لكلّ معنى أو فكرة، طبقاً لمعطيات لغتهم من جهة، ولضرورات الواقع عليهم من جهة ثانية. تلك كانت الأجواء التي ولدت عندهم إشكالية اختيار اللفظ المواكب للمعنى، وبالتالي وضع المصطلح المناسب، لإعادة بناء عالمهم على أسس جديدة طبعها عقليتهم وعبر عنها لسانهم، دون إسقاط أثر علومهم الأصلية أو الدينية على هذه الصياغة. فكان أن تمت بين العقل الباطن وتحليلاته اللغوية علاقات منطقية - وضعية إلى جانب تلك الطبيعية الأصلية، ليسير الوعي اللغوي جنباً إلى جنب مع الوعي العقلي

وهكذا عندما انفتحت أمام الفكر العربي مثل هذه المجالات، راح ينمو ويتطور ليسمو فوق واقعه دون الانسلاخ عنه. فجاءت تعابير الذهنية تطابق تلك العينية وفقاً لمقولات جامعة ولأحكام صادقة. أوليس «الصادق» عند العرب ما يتألف بواسطة ما في الأذهان مع ما في الأعيان؟ أوليس وجود الحق ثابتاً من نيات تقابله؟ إنها جدلية مصطلحات خرّجها أصحابها محققة في النفس وخارجها، تحمل طابع العقل السامي اللصيق بالوجدان والخيال والواقع. إنه مصطلح تألفت فيه، عدا الأصوات والصور، المضامين المعكّنة على درجاتها ومستوياتها كقوة؛ لكنه بقي ينزع نحو أصوله الوجودية ومحيطه المادي الذي استقي منه، أو فلكه الحضاري الذي دار فيه وحوله. وانطلاقاً من هذا النروج، نفهم سرّ استمراره ولو متعثراً أحياناً، يعبر عن عقلية أصحابه ونظرتهم إلى الحياة.

أولاً - ميزات المصطلح الفلسفي

عندما كان كلّ سلوك لغوي يراعي مقتضيات المعركة، وجدنا مفكرّي العرب يفتشون عن وسائل تعبيرية سداً للحاجة الفكرية. العلمية، وإعانة للمعنى الوظيفي العملي للألفاظ. فبعد تبنيهم العموض والتأرجح في لغة الغل، انغلوا إلى مرحبه اختيار أفضل الألفاظ المناسبة لمعانيها بدقة ووضوح. ومن ثمّ جمعوا المرادفات والمتواططات منها تعبيراً عن المعاني بمختلف مدلولاتها، لسمتظوها

بواسطة معظم حدودها ورسومها. فظلت غايتهم المطابقة بين اللفظ والمعنى إلى حد التطوير والتوليد بحثًا عن عناصر جمالية، تضاف إلى سماتها، لتتصل الفكر في تراكيب متكاملة وجمل مصبولة.

لنت حاجات كانت في أصل مبادئ الاشتقاق، والاحت، والاستعارة، والتوليد، إلى حد التيسر معهم المصطلح الموضوع بالشيء. وهذا ما أدى إلى تميرنا عندهم بين لغتين متصافيتين: لغة تفسيرية استعمالها أصحابها لنقل الفكر اليوناني وشرحه وتحليله في ضوء مقولاته ومدلولاته الخاصة؛ ولغة تفكيرية فيها من الإبداع والصفاء ما يجعلنا نميز بواسطتها العلوم الأصيلة والشرعية عندهم عن تلك الدخيلة. فالمقهاء والمتكلمون والمتصوفون أبرزوا بدقّة وبراعة معالم لأسلوب الذي يتقيد به العرب في تفكيرهم الخاص، وعبروا عنه بمصطلح أصيل شفاف يصلح النهل منه عند التحقيق الفلسفي أو النقل إلى العربية.

إن هذه الولادة المحضرة للمصطلح الفلسفي، الجامع بين البدئي والطبع والتوليد بالوضع، اضطرتنا إلى تحديد مبرراته شكلًا ومضمونًا. ذلك لنحتفظ به، عند استعماله، في بعده الفلسفي المبين لآثار أبعاده، صيغًا لأصول التفلسف والتعريب معًا. وقد نجد، في هذا المسعى، حلًا للإشكالية اللغوية الطارئة أبدًا في أبحاثنا الفكرية، مبردين لكل علم وصناعة وفق قاموسه ومصطلحاته الخاصة به، ون اشتركت الأسماء أو ترادفت الألفاظ أحيانًا، نظرًا إلى تداخل ميادين الفكر ببعضها تلقائيًا.

١- من حيث الشكل

إن القوالب اللفظية التي سكبت فيها المصطلحات الفلسفية، وتراكيب الجمل التي وصلت بين معانيها، لم تقم على علاقة اللغة الممهودة بالخصائص الفنية (الصوتية والموسيقية) أو الحوية. بل العكس هو الصحيح، إذ تم انتفاؤها جافةً نحر عن مضامين فكرية طُبعت بها الكتابة الفلسفية والأساليب التحليلية. أمّا من حيث التركيب النيوبي الجامع لهذه المصطلحات، وفقًا لتسلسلها المنطقي خاصة ولذهني عامة، فقد أتى بعيدًا بعض الشيء عن صياغة الجملة كما عهدناها في مراعينا، نظرًا إلى كون العلاقة بينها استدلالية منطقية لا ياتية فحسب. وهذا ما يحدونا إلى تلمس خصائصها ومبرراتها في بعدها الثاني، لعمّ لها قواعدنا معًا

لصاغتها ولأصولها الفكرية، تقع ما وراء تلك الطسعة الأولى (Metallangue) ومن استلقت واشتقت منها.

إن من يطلع علىصوص النقلة والفلاسفة الأول نوع خاص، يفتقد إلى فصاحة اللغة، وسلاسة التعبير، وجمالية الأداء اللغوي؛ فضلاً عن كون بعضهم قد صاغوا العربية وفقاً للبيئة اللغوية اليونانية أو السريانية، وكون بعضهم الآخر أعجم لا يتقنون فنون اللسان العربي بياناً. فتصنيف الألفاظ، كما سنورده، لم يأت على أساس الباء والهيئة كما عند السحوتين وأهل اللغة العظيمة، إنما على ألفاظ وأنساق من المعاني التابعة من نظرة خاصة إلى الكون والوجود والحياة. وإذا ما فتشنا عن قوالها البيوت وأصولها ومعاني تفصيلاتها، وجدناها ذات ألفة خاصة ندر استعمالها عندهم لقلّة الحاجة إليها، نظراً إلى كونها تقع خارج دوائر اهتماماتهم، عريئة عن رؤاهم وبعيدة عن تطلعاتهم. حد مثلاً على ذلك اللاحق «إية» كلسبيّة، والعليّة، والجوهرية، والإنسانية إلخ. . الدال على المفعولية المعقّمة والمسمى «بالمصدر للصاعية»، فقد احتاجوا إليه عند طروقههم مجالات التدهين والتجريد توليداً للمفاهيم العامة، وللكتابات والمقولات، حسبما درجت عادة اليونانيين على استعماله^(١).

إنها خاصة أساسية طبعت وتطبع الصيغ الكلامية واللغوية عند أهل الفكر وهي تتأرجح في تاريخيتها بين الثبات والتطور ثباتها على أصول ومطلقات لكل شتقاق أو توليد، وتطورها تبعاً للحاجات الفكرية والأبحاث العلمية كلما خرج

(١) يقول المستشرق ماسيجون (Massignon) حول أثر الصيغ التصريفية اليونانية في تكوين الألفاظ المجردة في العربية: «Au cours des recherches sur la formation du vocabulaire technique de la philosophie et de la théologie musulmanes, une catégorie spéciale de termes exclus des dictionnaires classiques, s'est présentée, celle des noms abstraits de qualité adjectifs relatifs masculins mis au féminin en -iyah, et quelque fois -siyah»

ومستنتج أنّ التجريد في العربية تمثّل باللاحقة «إية» فائلاً

«Le dernier degré de l'abstraction en arabe paraît représenté par le participe passé suffixé en -iyah type mawsofūyah»

راجع مقاله بحث عوان. «Notes Sommaire sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs» Revue des études islamiques 1934 cahier V, p.507

اللفظ عن طوره البديء للدلالة على معنى جديد. فالصورة والصيرورة مثلاً مشتقان من صور وصير، والأصل آخوه سار، بمعنى الحركة، والتحول، والانقلاب من حال إلى آخرى^(٢). فمن معنى التحول جاءت الصيرورة، ومن معنى الحركة التي تصير إلى شيء مفتر ذهنًا كانت الصورة. وهذا ما حثنا إلى رفض موقف الحمود على التقليد لغةً نظرًا إلى سعة باب الاشتقاق والنحت، وكذلك إلى رفض الازدواجية في اللغة طالما أنَّ هناك تضادًا وتكاملًا بين مختلف أبعاد اللفظ ومشتقاته. فطرحنا بحكم في التمييز بين مستويات تعبيرية يتصمها اللفظ الواحد، نختار أنسبها كلما احتجنا إليها طبقًا للحال والمقام. من هنا بات البحث في هوية المصطلح الفلسفي شكلًا^(٣)، بحاجة إلى معاودة الاتصال بالأصل والبديء مباشرة، من حيث دلالاته اللغوية، استكشافًا لامكانياته التعبيرية وأبعاده المعنوية، وذلك بغية مطابقته مع كل معنى مستجد.

أ - التطور الدلالي بين الحقيقة والمجاز

إذا كان المعنى الحقيقي يمثل الدلالة الأصلية للفظ، فالمجازي يُبيح استعمال لفظ أريد به غير المعنى الموصوع له في أصل اللغة. فالحقيقة اللفظية تسمى هكذا، مع التطور الزمني وكثرة الاستعمال، تقليدًا، نظرًا إلى الاصطلاح أو الإجماع حولها؛ والمجازية انحراف عن ذلك الشائع المتداول إلى حد يشير معه نمور الجماعة أو أهل اللسان لعرايته. وهذا ما حصل فعلاً للغة المناطق يوم تعرض لها المحوِّون، وساجلوا أصحابها، وانتقدوا محاولاتهم إدخال لغة اصطلاحية - عقلية ضس لغة طبيعية - عظرية. بالفعل تحولت الألفاظ لا إلى المجاز البلاغي المعروف والمشروع لدى أهل النحو والبيان والأدب، إنما إلى المجاز العقلي الذي تُرجم ألفاظًا وحروفًا اختص بترويجها أهل المنطق والماورائيات. فكان أن خصوا لها مصنفات ورسائل ومعاجم، حثدوا بواسطتها مدلولاتها المجازية المستجدة طمعًا في استيعاب معالم الفكر الدخيل والحصارة الواحدة^(٤).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، مادة «صور» و«صير».

(٣) نعمهم بالشكل هنا تلك الأنماط الحوية - اللفظية مخصصها، والتي استعان بها الفلاسفة عند

إعدادهم تنظم الموجودات في علاقتها وعلاها، ألقًا وعموديًا، على صورة المعولات

(٤) راجعها في العصور السلفه حيث توقفنا عند أبرزها، لاسيما من خلال كتابي الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي

وهذا برهان دامع على تفرع دلالات اللفظ الواحد، وبالتالي على طرق استعماله في مختلف العلوم. فنحن نتحاور معه مجازاً حدّ الدلالة الأولى البديهة لاستعماله في دلالة الثانية والثالثة اشتقاقاً ومحتاً. إنها «الطفرة الدلالية»، كما أسماها المحوّنون، التي جعلت الألفاظ تنحرف عن مقاصدها الأصلية لتطابق المعاني والمقاصد العقلية وتلائمها^(٥).

هذه الحاجة، فكرية كانت أم اجتماعية، ثقافية أم حضارية، تدعو المفكر إلى أن يعتمد إلى انقضاء ألفاظ ذات دلالات متدثرة أحياناً. فيجيء بها ويطلقها على مستحدثاته، حتى يجد التوازن يعود لساوي بين انحطاط الألفاظ ارتقاء أخرى. ذلك مثل استعمال لمعني «أيس» و«ليس» عند التراجمة وبعض فلاسفة العرب دلالة على الوجود والمعدوم ومشتقاتهما، أو على الأنية والهوية والماهية، وعلى إيجاب وسلب يلحقانها إلح... أيس مثلاً، وحسبما ورد في معجم صليبا الفلسفي، «لفظ هويني مهجور، تقول جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو وليس هو. قال الملبث أيس كلمة قد أميتت، إلا أن الحليل ذكر أن العرب تقول: جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو موحود، وغير موحود، ولم تُستعمل أيس إلا في هذه العبارة، وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد وأيس ضدّ ليس أو لا أيس، ومعنى لا أيس، لا واحد ولا وجود. وقد استعمل الفلاسفة أيس بمعنى الوجود والموجود... والمؤنّس عندهم هو الموجد، والتأيس هو التأثير أو الإيجاد»^(٦).

وما حصل إتيان عصور الترجمات والنقول، أن تراجمت المعاني في أذهن أصحاب الفكر والعلوم، واختلطت التجارب والعقلانيات، واعتمرت النفوس وساورتها حالات من الشك والظن والتردد. فاستحثّت اللسان على تصميم

(٥) يقول إبراهيم أيس في هذا الصدد «حين تؤكّد لنا المعاجم العربية أن كلمة الأرض تسمي الكوكب المعروف، ونسمي أيضاً الزكام، وحين يقال لنا إنّ كلمة اللث هي الأسد وهي أيضاً المنكبوت، لا تكاد نجد تفسيراً معقولاً إلا بالاتجاه إلى تلك الطفرة الدلالية»

راجع كتابه «دلالة الألفاظ»، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ١٣٥-١٣٧

(٦) جميل صليبا، المعجم العلمي، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧١، الجزء الأول ص ١٨٣.

الموروث اللغوي معاني مستحدثة، بعد أن لم يعفهم المدخّر نظرًا إلى عجزه عن استيعاب الواحد. هذا الانتقال اللفظي من الحقيقة إلى المجاز، ومن الأصل إلى الدخيل، ألقى إلى تطور دلالي للألفاظ خوّل اللسان التعبير عن مقامات فكرية وسلوكيات كانت حتى تاريخه مغمورة أو مهملة مجهولة. ومعها تمسي دلالتها على الجديد شائعة، إلى حدّ احتلاطها بالحقيقة لا المحاز هذه المرة.

أما صاحبي هذه الدلالة اللفظية المتطورة، فقد اتحدت في الفلسفة وجودًا متعدّد، وشملت بذلك معظم معالم البحث والنظر أو العلم والعمل. ومنه نذكر.

• **التخصيص والتعميم.** تأرجح الفكر العربي في تحليله لصفات الموجود على أنواعه، بين الأفراد والجمع، بين الخاصّ والعام، مع الفصل والوصل بينهما. فالتمثيل في النفس بحاجة إلى تشخيص، والشخص بدوره يوصى إلى الصورة والمفهوم تنويجًا. وقياسًا عليه يات الجرنّي عبيًا والكلّي ذهنيًا، والوصل بينهما ضرورة إذ الاسم - المثال حامل للجوهر ولأعراضه معًا. وما المختلف سوى دليل على غنى الموجود في جميع أحواله، نظرًا إلى حمل كلّ فرد صفات ذاتية تميّزه عن غيره، ولا مجال بالتالي إلى تدويرها في الكلّيات والمجردات.

أتى استخدام الألفاظ الخاصة صفات مميزة للموع؛ أما إدخال الخاصّ بالعام لفظًا فتحقيقًا للمشاهدات والمجربيات والحدسيات، وتحققًا صادقًا من وجودها بنات محققة. لذا ينبغي عند تحديد الأعمّ تحديدًا الأحصّ إذ هو أقرب من الحسن وأعرف عندنا. وهكذا تشمل الألفاظ جوانب الموجودات كافة. جرنّيّة كانت أم كلّيّة، خاصّة أم عامّة، فرعيّة أم أصليّة، مختلفة أم مشتركة، مناهية أم لا مناهية. فتحيط بالمفرد الجامع والجمع الممّرد. ذلك كالمقولات التي هي أساسًا ألفاظ مفردة دالة على معاني معرفة وجامعة هي آن معًا. وأيضًا كالمقول على الكلّ الذي يعرفه ابن رشد بالتالي: «إذا لم يوجد شيء في كلّ الموضوع، لا يُحمّل عليه المحمول بأن يكون المحمول موجودًا لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتصف به الموضوع ويوجد فيه»؛ وعكسه القول ولا على واحد «إذا لم يوجد في كلّ الموضوع إلا ويسلب عنه المحمول حتى يكون المحمول ملوياً عن كلّ الموضوع وعن جميع الأشياء الموحود فيها الموضوع أعني الأشياء التي يتصف

بها الموضوع^(٧). فالخصيص والتعميم متصايفان هنا سلباً وإيجاباً، يضمّن الموحّدات وصفاتها كافة جمعاً وتفرّيقاً، اشتراكاً واختلافاً، واقعاً ومثلاً. وهما عندئذ إطلاق الأحكام العقلية، والتعبير عن مكتومات النفس وتصوّراتها وتطويرها.

• **الإيضاح والدقّة.** إن تألف اللفظ والمعنى وتزواجهما فكرتاً، لتأخّ عملية عقلية معقّدة أدّت حكماً إلى توليد ألفاظ خاصّة تشير إلى مدلولات معيّنة، وذلك في محالي المحسوس والمعقول، المنطوق والمضمّر. وصفنا الدقّة والوضوح، تحصيلهما أو تعميماً، شأننا عن دقّة التفكير ووضوح المعاني في أذهان أصحابها، بعدما عانوا من آفة العموص وهوصى استعمال المصطلحات في مرحلة الشوّ والتكوين. وهي آفة ما زالت تعكس في الترجمات المعاصرة لعدم قيام الباحثين اليوم بالمجهود الفكري الذي صرفه أوائل القلة والفلاسفة ابتغاء لهذه الدقّة. فخصائص الالتزام، والتجاور، والتضمّن، والتطابق بين اللفظ والمعنى، نظراً واستعمالاً، أدّت إلى تقريبهم منطوق اللفظ من دلّاله بإحكام، بعدما أفرّدوا لهذا العرض رسوماً وتحديداتٍ معاً لكلّ النّاس وزيادةً في الدقّة. أضافوا مثلاً إلى الحدّ والتحديد العارضين للكليات عدّ أرسطو، الرسم الدالّ على الخصائص العامة والموارد البينة، ثمّ جرّوا على تلخيصهما بالتعريف الجامع لهما توجّهاً للإيجاز وتحاشياً لكلّ مجاز يتجاوز علاقة التطابق المذكورة. وهكذا نأت الصلة طبعية بينهما لا بل ذاتية، تفترض وصل الذهن ما بين الظاهر والباطن، المشاهد والمتملّ في العسر؛ وهي صلة تجعل من عملية التصاق هذه وصلاتاً واشتراكاً بين ما بالظن وما بالوضع من الألفاظ، طالما أنّ الأصول والمروع تتضايق وتكامل تواطئاً أو ترادفاً. وبذلك أمسى العقل ينتقل من مجالات المجردات إلى الدلالات الحسية، ويطرّز الدلالات بالمحسوسات نحو دلالات الدهيات فلكلّ لفظ معنى حتّى وآخر نفسي، أو عقلي، أو روحي، كلفظ الجوهر، والعين، والنفس، والآن... كذلك التقاء صيغ الإيجاب والسلب، التأكيد والنفي، باستعمال لفظ «لا» عند تقابل المتأهلي واللامتأهلي، المعقول واللامعقول مثلاً.

• **الترادف والاشتراك.** هناك مشكلة لغوية تعترض العاملين في حقل الفكر

(٧) إين رند، تلخيص منطق أرسطو، المجلّد الثالث، كتاب القياس، ص ١٤٠-١٤١.

العربي تأليفاً وترجمة وتحقيقاً، تكمن في كيفية إيجاد أفضل السبل لانتحاء الألفاظ الدالة على مختلف المعاني في تفرعاتها. وهي تلوح ذا وجهين: الأول يمكن كثرة الألفاظ المترادفة والمقارنة لتغطية المعنى الواحد، مع مميّز كلّ منها بمدلول حرّتي خاصّ مختلف عن الآخر؛ والثاني اشتراك الألفاظ وتوحيدها المعاني تواطئ بالأسماء فقط دون المضامين فكيف بنا نُبرز إذا حقيقة المعنى بوضوح ودقّة دون إبراز العوارق بين مدلولات اللفظ الواحد؟ أو ليس لكلّ علم وطريق معرفة معانيه الخاصة والتي تقضي إيجاد ألفاظ مختلفة مناسبة؟ إنها ازدواجية تحكمت بالعلاقة بين اللفظ والمعنى، حين عكف الفلاسفة على إيجاد ألفاظ خاصة لكلّ معنى من معاني كبريات المقولات والكليات دوات الحدود والأبعاد المتعددة. دلت مثل لفظة «Substance» أو «Oussia» الأرسطية التي عُرفت على درجاتها، ووفقاً لحصائصها ووظائفها وعوالمها المتباينة وإن كانت متضاربة، وذلك تدرّجاً من علوم الطبيعة، والمنطق، إلى علوم الفلك، والماورائيات والإلهيات إلخ.

إنّ المشترك من الألفاظ والأسماء يُغطّي معظم علاقات الشاسب والتطابق والتشابه أو التوازن بين الموجودات. وهذا ما دفع الجرجاني إلى الكلام على مختلف معانيه نسبةً إلى طبيعة الكائنات التي ترتبط هي بعض من طابعها. يقول: «والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يستى مماثلة كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية. وإن كان بالجنس يستى مجانسة كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية. وإن كان بالعرض إن كان في الكمّ يستى مادة كاشتراك دراع في خشب ودرع من ثوب في الطول. وإن كان في الكيف يستى مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد. وإن كان بالمضاف يستى مناسبة كاشتراك زيد وعمرو في بنة بكر. وإن كان بالشكل يستى مشاكلة كاشتراك الأرض والهواء في الكربة. وإن كان بالوضع المنصوص يستى موازنة وهو أن لا يختلف البعد بينهما كسطح كلّ فلك. وإن كان بالأطراف يستى مطابقة كاشتراك الأجائين في الأطراف»^(٨). بذلك يسهل الرّوصل بين التشابهات والفصل بين المتباينات، للوقوف على حقيقة الأشياء وتحديد ما بخواصها وذواتها. وهذا تمهيد للانتقال من التخصيص إلى التعميم، ومن التحرّث إلى الجمع، من خلال عملية «التصنيف»، توجّهاً إلى تحريد الكلّات وتقسيماتها

(٨) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٢٩-٣٣٠.

ب - تقسيمات الألفاظ بين مدلولاتها اللغوية وتصنيفاتها المنطقية

إذا كانت نظرة المحوي إلى تراتبية الألفاظ تختلف عن نصيغها عند أهل منطق، فذلك مرقه إلى إعادة كلٍّ منهما بناء العالم وفقاً لمعايير لسانية وفكرية منها فالأول يشرح نظام العلاقة الشبوية الحاصّة بالأسماء على أنواعها (نكرة ومعرفة - صفة ونعت - فاعل ومفعول - زمان ومكان - هيئة وآلة . . .)، والأفعال على حالانها (ماضي وحاضر ومستقبل)، والصمائر (ظاهرة وباطنة)، والموصولات (حروف عطف وجز ومسة)؛ والكلّ مضبوط بحركات تميّز معانيها، وعلاقات الإسناد جَمَلًا تربط بين مختلف علاقتها والثاني يصنّف الموجودات عقلياً إلى أروج تشمل وضعها أفقياً وعمودياً متقابلاً: الجزئي والحاضر والمختلف بقايدها الكلّي والعامّ والمشارك؛ كذلك تتقابل أوصافها بين عرضي معارف ودائي لازم. إنّه نظام العقل الجامع المحدّد والمولّد للكتّيات المجردة عن الجزئيات لمحسوسة، نظام تمييز الأجاس والأنواع العليا عن العصور والأفراد السفلى، وفقاً لدرجات معرفية صاعدة وهابطة، متصلة ومتصلة في الحدّ والرسم، كما هي في الواقع المتمثل في النفس صوراً ومفاهيم فالمختلف مثلاً يدلّنا على صي المشاهدات نظراً إلى حمل كلّ فرد صفات داتية مميزة، بينما يحمل المشترك على وصح لمعنى كثير دونما توحيد شامل. والحاضر الذي يعني الفرد دون غيره تحصيليّاً، يقابله العامّ الدالّ على شئيين أو أكثر. إنّ العلم بوجهيه التجريبي والصوري المتكامليين يحتاج إلى كلٍّ من هذه الألفاظ وأرواجها، نوصلاً إلى أحكام صادقة تنطبق فيها المعينات مع الدهنيات.

ج - أدوار الألفاظ بين اختلاف الوظائف وتداخل العلوم

عندما كانت الألفاظ المستعملة في الفلسفة تدلّ على ارتقاء معارف النفس وتدرجات العقل، وجدناها تجتمع مفردات خاصة بكلّ وظيفة ودرجة؛ كذلك هي تتألف تبعاً لكلّ علم وصناعة. فلو طائف النفس عقل خاصّ بالعاطفة المعرّة عنها انطلاقاً من حوائتها ومحسوساتها الظاهرة والباطنة، مروراً بالشعور والوعي والمبول، وصولاً إلى مشاركتها الحسية والعقلية والحدسية. وللعقل النظري حدّ داته مراجعه اللغوية المتمثلة بالنظر والعلم، بالشكّ واليقين، بالاستدلال والبرهان؛ يقابله العقل العملي في منحاه السلوكي والخلقي، تبة وتصرفاً، رونة

ودهاء، صبعة وحرفة إلخ... وللعلوم بدورها ألفاظ تطيعها. قامت تميز بين الطبعات والرياضيات والمنطقيات والعمانيات والإلهيات، وكذلك بين النظرية منها والعملية، من خلال ألفاظها المستعملة، إدراكاً لمعانيها. وقد أوردنا شهادتين على هذا التطبيع اللفظي (دون إسقاط ظاهرة التقاطع) من خلال «مقاصد العلاسفة» للمعالي «وكتاب العيين» للآمدي، حيث جمعت الألفاظ وفقاً لمباحث عامة (Thématique) نظراً إلى دقة استعمالها مدلولاتٍ على المصترع عنها.

وعندما كانت المواد الفلسفية نابعة من فكر تحليلي جامع، والنفس واحدة أصلاً وإن تعددت وظائفها، وجب اعتبار أدوار الألفاظ مفتوحة الحلفات واسعة الدوائر، تتجاوز إطار كل علم وميدان لتطال ما يقابله أو يشابهه أو يواريه. وهذا ما يؤدي حتماً إلى تشابك الألفاظ واشتراكها في الفنون والصنائع المتنوعة، وإن اكتسبت دلالاتٍ مختلفة. وقد باتت بعض الألفاظ تشكل نماذج أولية تُستعمل كمصادر وصفات لفظية للمراجع العلمية كافة ذلك مثل مفاهيم القوة والفعل، الجوهر والعرض، المادة والصورة، المفهوم والداتي، الدليل والبرهان، العلّة والمعلول... لذا اقترن هذان التشابك والاشتراك بتحديدات ورسوم فصلت المدلول وعُرِّفت به، تبريراً لتطويعه على نحو ما ولقصد معين.

د - التعريب بين النقل اللفظي والاستعارة والاختراع

من الطبيعي اللجوء إلى ظاهرتي النقل (Calque) والاستعارة (Emprunt) في مرحلة نشوء علم منقول ناطق بلسان غريب، أو عند التقاء اللغات هي تأثيرها المتبادل^(٩) فيقل الحلف عن السلف، مطابقاً حروفه وأسماءه وألفاظه لتلك السحيلة وعلى مراتبها، نظراً إلى قصور لغة البديهة عن التعبير. فيُفْصَل من حروفها أو يزيد، يغيّر الوزن أو الجرس الموسيقي، ليناسبها مع لفته أو يقرنها من الأسماح. وهذا ما حصل في المثرة التي بدأ التعليق فيها بأحذون ألفاظ اليونان على هلاتها ويعزونها. إنما لسوء فهمها، وإنما لعدم إيجادهم ما يناسبها في لغتهم. وهي طائفة من الألفاظ راجت عند المترجمين والعلاسفة الأول لعموص مدلولاتها، وتشابك معانيها، وكذلك تقع على مثيلاتها اليوم عند معرّبي الفكر الغربي من

(٩) راجع مدلول هاتين الظاهرتين في مطلع المقتضب.

لإفريقية أو الإنكليزية أو الألمانية. لكن ما أد يتم الفعل، حتى يروح اللسان
يفتش عن مرادفات خاصة في لغة اشتراكاً أو احتراماً (نحتاً أو اشتقاقاً). ذلك مثل
الخط الماهية، والهوية، والإتية، والأية، والوجودية، وسائر المقولات
والكتابات الصالحة لكل علم وصناعة. فيحل الأصل مكان الدخيل من اللفظ،
ونصف العبارة، ونعم اللغة الفكرية بمصطلحاتها لاستعمالها أصلاً وبياناً عد
طروء أي منجذ. فتمو مادة اللغة وتتسع لتواكب التطور الثقافي ومتطلباته

هـ - النظام الكلامي بين التركيب البنيوي المنطقي وبناء الجملة النحوي

تخضع اللغة العربية، كغيرها من اللغات، لنظام نحوي معين ترتب على
أسسه كنهانها، تقديماً أو تأخيراً، جوازاً أو وجوباً، بعية الاتصال والإفهام.
فكل لغة منطقها اللساني الخاص، توضح بواسطته للسامع ما يحول في ذهن
وما يعتنر النفس من مشاعر وتجارب. لذا، وعد تحديدنا أجزاء الكلام هي
الجملة، يجب اعتبار ثلاثة أسس بُنى عليها وهي: الصيغة، والمعنى، ووظيفة
كل لفظ فيها منفرداً أو مجتمعاً لكن عندما يسي المنطقي جملة، لم يعتبر إلا
ركبها الأساسين. الموضوع والمحمول، أو المسند والمسند إليه، طالما كان
ينشد حكماً يستفاد من العلاقة القائمة بينهما رسماً أو تحديداً أو تصنيفاً، أما المعن
المحذوف فيقعد تقديراً أو يبرز بحلة صميم ظاهر أو مستتر فبيان. لذا انقلت
جملة إسمية ثنائية لا فعلية ثلاثية الأركان^(١٠)، وهي قد أنت على صورة القصيدة أو
العبارة الأرسطية. هذا التحول السيوي انعكس على لغة العلامية من خلال
مصوص التراجمة المعربة، والذين ركبوا جملهم جامعين بين معاني الألفاظ منطقياً
دون مراعاتهم النظائر اللغوية. ونحن نعلم ما للفعل من أهمية ووظائف أساسية
نُشيت معنى الجملة، وبخاصة على صعيد عملية الإسناد ونعير زمن الحدوث.
فنا بطرح بين بنية الجملتين اخلاقاً بين التركيبين لفظاً ومعنى: الطيفية والعرفية،
العمية والعلامية. منطق الأولى لصيق بموضوعه والاتصال باسمه، ومطلق الثانية
منحاه عقلي خاص بقواعد البرهان.

إن هذا التايين لفظاً ومعنى، تركيباً وبناءً، أصفى على لغة العلامية، كما

(١٠) راجع تفاصيل مسألة فعل الوجود أو «الرابطة الكلامية» في القسم الثالث من الفصل الثالث

عبثاً، ميزات جعلتها خاصه بلسان أصحابها وعقليتهم، متمايضة إلى حد بعيد عن لغة أهل النحو والبيان. وما النماذج اللغوية التي أوردناها سوى شواهد على خصوصية اللغة الفلسفية من خلال هذه الإشكالية بالذات. إشكالية الازدواجية اللغوية بين الطبيعي - البدني والوصفي - القياسي، وبينهما ما بينهما من قوارق وصلات، من تضافات وتكامل

٢- من حيث المضمون

إن الإشكالية اللغوية بتفريعاتها وأبعادها، طرحت مشكلة فلسفية لا بد من التطرق إليها عند البحث في اتجاه المصطلح الفلسفي ومضمونه. فإذا كانت كل فلسفة تنقل خطابها وتبلوره من خلال موقعها الذي يعكس تعبيرها عن الوجود بشقيه النظري - الفكري والعملي - السلوكي، فكيف يتم انتقاء اللفظ تبعاً للمعنى؟ وكيف نظر فلاسفة العرب إلى عالم الواقع عند مقابلته مع عالم العيب والمثالي؟ كيف فتكوا الوقائع وأجروا الربط بين جزئياتها الأعابية، ثم بينها مجتمعة وبين عللها القريبة والبعيدة؟

إن التمرعات المكررة الكامنة وراء الصيغ الكلامية والمجموعات اللفظية المعبرة عنها، رسمت معالم فلسفة فكرية خاصة بلسان حرف الثابت والمنحول، المصدر واشتقاقاته، الجامد والمنطور. يقول الأرسوزي واصفاً ميزات: «إن اللسان العربي بسياته، ليكشف عن نمط الوجود في حالته، الطبيعة والتاريخ، فتدل في المصادر والمفاهيم المطوية عليها على وحدانية الامثاق واسجام المظاهر، وتدل الأفعال الحاصلة من المصادر على تحوّل الكائنات الدائم. وإنما أسماء الجنس حدوس المصادرة المتبلورة معانيها هي أشياء معاضة أو في صفات مبعثة انمعا^(١١) فالتميز الفلسفي ولد عند العرب علامات مكوّنة من الحروف والألغاز الدالة على أطر طبيعية أحاطت بالمحسوسات، ومن ثم جمعت بين المشترك - المنشأه وفصلت بين المختلف - المتباين. فكان أن حدّس العقل المحمول على كثير منها، إلى أن كوّن الكلّيات من خلال الأفراد في تعاقبها وتواصلها وهكذا أصبح

(١١) زكي الأرسوزي، الجعريّة العربيّة في لسانها، دار القطة العربيّة للتأليف والترجمة والنشر سورية، الطبعة الثانية، ١٩٥٧، ص ٢٥٦

يعطى الفلسفي نطاق مقتضيات الأحوال ضمن أطرها المكانية والزمانية، وفقاً لشروط التجربة والتداعي. فالحقائق لا ترسخ في الأذهان سوى من خلال لإحساسات والحالات العينية، وكل حقيقة تقابلها بالتالي إثبات الشيء المحققة. وهذا ما حول محاهم الفكري نحو الفعل، والعمل، والمنفعة الحاصلة من كل صياغة. وبذلك عطي المصطلح الواحد مضمونه اللغوي أصلاً واستعمالاً عند أصحاب الفلاس؛ وتطبيقاته الشرعية، والبرهانية، والعرفانية، والعلمية، والعملية، فروعاً^(١٢). أما الاتجاهات الفكرية التي طبعته وطبعها فتتلخص بالنالي

أ - النزعة التأويلية - التجريبية

إنَّ اجتهد الممكر العربي لإدراك الحقائق اقتضى عودته المتكررة إلى المعاصر الأول التي تتكون منها. إنه معنى «التأويل» أي الرد إلى الأوائل، حيث يُعترض النظر فيها بتفصيل ودقة تفيداً بالواقع في الأعيان وتحققاً لما قد يتكون في لأذهان من هنا راجت عنه المعرفة بالحس والمشاهدة، إن على الصعيد لمسني أم الكلامي أم المفهومي، طالما أنها أصدق المعارف وأكثرها ثباتاً نظراً إلى ارتباطها المباشر بمعيار لا لبس فيه. فالمشاهدة هي المعاينة الذاتية والنظر إلى الشيء من خلال تأثيره فيها، مع ما يتولد عنهما من حالات نفسية - أكان من باب العلم والنظر، أم من باب العاطفة والسلوك - وساء عليها معرفة أولية وضرورية، يُربط بين العين منطلقاً والحق غاية، أي بين ما سوف يتكون في الأذهان وما هو حاصل أولي في الأعيان. وعند تطائفاهما يحصل الصادق، وتنبؤ الأحكام، تمييزاً بين صدق القول أو الخير وكتبه. من جهتها تقدم معطيات التجربة كل الأدوات والوسائل التي يستعملها هذا الفكر من معلومات وتفتيات، تمهيداً للاكتشاف والنياب، بعد الاحتار والتحقيق، تبعاً للفرائض والشرائط.

هذه النزعة تفسر لنا كثرة الألفاظ المستعملة في حقول المدرك بالحس، والمشاهد، والمجرب، والمشهور، والعطري؛ وذلك إلى جانب كل مصطلح دال على ما يقع ضمن أطر الزمان والمكان من وضع آني، إلى طارئ، إلى متحول، إلى وقتي إلخ. فإلى جانب القضايا المنطقية الصورية المعهودة عند أرسطو،

(١٢) هذه المسالك مستوحاة من دراساتنا أبعاد المصطلح الفلسفي في العلم الأخير من هذا الفصل

يحدد بعض مناطق العرب، كابن سينا، بضيغون القضايا ذات العلاقة بالتحربة، صمى أطرها الواقعة المرئطة بالمادة والمكان والزمان من جهة، وبحالات مصبة معينة تربط المدرك بالمدرك عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة من جهة ثانية، مهيئاً لنقلها إلى العقل المجرد. من هذه القضايا ما يستعمله المستقرئون وانقدسون، والمنعثلون، من مسلمات. إقاما معتقدات وإقاما مأخوذات^(١٣) وجله ما له علاقة مباشرة بواقع الذات المدركة والموضوع المدرك وطبيعتهما. ذلك مثل المشاهدات «وهي القضايا التي إنما يستفيد بها من الحسن. مثل حكما بوجود الشمس، وكوبها مصبئة وحكما بكون النار حارة...» والمجربات «وهي قضايا وأحكام تنبع مشاهدات متا تكرر فتفيد إذكارا بتكررها فتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه. وليس على المطلق أن يطلب السبب في ذلك، بعد أن لا يشك في وجوده، فربما أوجبت التحربة قضاء جرماً، وربما أوجبت قضاء أكثرياً. ولا تحلر عن قوة قياسية خفية تحالط المشاهدات. وهذا مثل حكما أن الضرب بالحشب مؤلم. وإنما تنعقد التجربة إذا أمت النفس كون الشيء بالاتفاق. وتنضاف إليه أحوال الهيئة فتعقد التجربة». وكذلك حال القضايا التواترية «وهي التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات، مع إمكاه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ. وهذا مثل اعتدنا بوجود مكة ووجود جالينوس وأفليدس وغيرهم...» والمشهورات من الأوليات «مما يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها. ومما الآراء المستاة بالمحمودة، وربما خصصاها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة...» مثل حكما أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...»^(١٤).

ستنح من مصامير هذه القضايا أن أحكام المنطق ليست مقصورة على الذات انحملي بإطلاق، إنما أيضاً على الوقائع المتحولة مع أحوال النفس وما يرد عليها من أخبار؛ فتدعى لها وتصدقها أو تؤمن بها دون تمحيص ونظر مجردين. إنه العدم القائم على مواضع مشركة، متعارفة ومشهورة، حيث لا محال للشك أو

(١٣) راجع أصنافها مجموعة في طرح ابن سينا اللعوي، في الفصل الأول، من حلال كلامنا عن ثمانية التصريح الموسعة عنه

(١٤) ابن سينا، الإشارات والنهات، القسم الأول، من ٣٨٩-٤٠٥

للطهرِ إِلَّا إِذَا كَتَبْتَ الْوَقَائِعَ الْمُعْطَابَ الدَّهْنِيَّةَ .

إضافة إلى ذلك، فإنّ مقياس الحكم المطلق ليس واقعاً دائماً، أو ثابتاً،
الأوليات العقلية وهوائين الثابتة وعدم التناقص كما عرفناها في المطلق الصوري،
بما يرتبط بالوقت والشرط والحال وحوادثاً. يقول ابن سينا معيّراً بين ضرورة
العقل وضرورة الوجود: «فإنه فرق بين قولك المستقل متغير ما دام موجود
أحداث، أي الشيء الموصوف بأنّ مستقل فإنه متغير ما دام موجود الذات؛ وبين
قولك إنّ الشيء الموصوف بأنه مستقل متغير ما دام مستقلاً وكيف لا والأولى كاذبة
والثانية صادقة. ولسمّ ما يكون المفهوم منه في كونه موصوفاً بشئ من غير دوام
ذلك (طارئة)، ولسمّ ما يكون له وقت معيّن متى كان (مفروضة) وما كان وقته غير
معيّن (مستثناة) ولسمّ ما يكون المفهوم منه أنّه كذلك في الوقت الحاضر (وقنيّة)
ليشترك جميع ما يحالف الصوريّ في أنّه وجوديّ»^(١٥) وهنا ينكشف لنا
علامان. عالم الثبات العقليّ واليقين الصوريّ، حيث نبغى الأحكام صحيحة
منطقيّاً؛ وعالم اللزوم المشروط الذي يحولنا إطلاق أحكام صادقة طالما هي
متحققة يؤيدها حكم الحال والمقام. إذا قبل مثلاً «كلّ متغير متحرك»، فليراعَ ما
دام متحركاً، وكذلك ليراعَ حال الجرم والكلّ، وحال القوة والعمل، فإنه إذا قيل
لك الحمر مسكر فيراعَ بالقوة أم بالعمل، والجرم البسير أم المبلغ الكبير؛ فإنّ
إهمال هذه المعاني، مما يوقع غلطاً كبيراً^(١٦) وهذا ما يمكس الرعة التجريبيّة
التي واكبت العقل العربيّ اللصيق بمحيطة الطيّميّ ومقولاته كالحركة، والوضع،
والإمكان، والسمو، والتوالد، والزمان بانتشاره الخ.

ب - النزعة الحسّية - الشمليّة

تردّت على اللسان العربيّ تكرارًا مرادفات الواقع الحسيّ منطلقًا لتكوين كلّ
علم، نظريًا كان أم عمليًّا. وهي مرعة وإكيت الفكر العلميّ بشكل عامّ للوصول
بين عالمي الطبيعة والعب بين الشاهد والغائب، بين الظاهر والباطن، بين
التبريل والتأويل، بين الأعراض والجواهر. لكن ما ميّز العقل العربيّ هو ذلك
التواصل العضويّ بين مقولات كلّ من العالمين. بين الجزئيّ والكلّي، بين

(١٥) إيس مبناء منطلق الشرقيين، ص ٦٥ .

(١٦) ابن سبأ الإثارات والتهافت، القسم الأول، ص ٣٠٣.

المشترك والعام، بين الشخص والوع والحنس . وقد ترجمت العمليات الفكرية صحت التواصل هذه دلالة على بقاء العقل المحلل قريباً من عالم الواقع العسي، والموضوع الموجود، وعلى المشار إليه بخصوصياته، والذي لم يهملها عند التحرير إنما بقي بحسب المذنب أو المفهوم بواسطتها دلالة على الحق والحقبة

هناك صفة «الاشتراك» الجامعة بين معاني الأفراد الصموية والمتفارية . وهي تقع على مختلف المستويات والدرجات، لكنها تبقى أفضية المسحي كالملازمة، والمماثلة، والمجانسة، والمناسبة، والموازنة، والمطابقة . إنها تعكس عملية فكرية بالتداعي والربط (Association) آلياً وعقلياً، صورياً ومطابقاً، لاقتنائها بواسطة المتخيلة أولاً والدهن من بعدها . كذلك صفة «الحمل على الكل» التي لا تلمس حدود المطلق المحرّد ماورائياً، إنما تبقى تراهي جميع الظروف المحيطة بما يجمعه هذا الكل من خصائص تميّز كلّ واحد من أفراد المجموع . يقول ابن رشد محدّداً شرط مدلوله : «شرط الحمل المطلق الصادق في كلّ مادة . . . هو أن يكون على أشياء موجودة بالفعل لا بالقوة»^(١٧) . «والقول على الكل» من جهته يعني : إذا لم يوجد شيء في كلّ الموضوع إلا ويحمل عليه المحمول . وذلك بأن يكون المحمول موجوداً لكلّ الموضوع ولكلّ ما يتصف الموضوع ويوجد فيه»^(١٨) . أمّا المطلقة الحقيقية فهي «التي يصحّ فيها الحمل الكلي المطلق، أعني التي يشاهد بالحنس وجود المحمول فيها لجميع الموضوع في جميع الزمان أو في أكثره»^(١٩) .

وهكذا يتضح لنا أنّ اللسان العربي لم يتمكن من التعبير عن عملية التجريد في تدرّجاتها ممّا عرّض المحسوسات الملازمة لعمل الادتهان والمناسبة له فأنفصل، عند إقباله على بلورة المفهوم - الصورة، يقوم بانتزاع اللواحق الكمية والكمية عن انعوارضه وكأنّه يقتصر هذه العوارض عنه ويطرّحها من جانب حتّى يتوصّل إلى اسمي الذي يشترك فيه ولا يختلف به ويحصلها ويتصوّرها»^(٢٠) فإذا ما كوّن

(١٧) ابن رشد، كتاب للقباس، ص ١٩٧

(١٨) المرجع السابق، ص ١٤٠ .

(١٩) المرجع السابق، ص ١٩٩ .

(٢٠) ابن سينا، كتاب الشعاع، شرح كتاب الرهان، تحقيق عبد الرحمن بلوي، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٦٠

معارف فكرية أولية بفعل هذه العملية التجريدية الأولى، لم يتوصل بداته إلى إدراك الحقيقة مجردة بإطلاق، إنما يتم له ذلك عن طريق عقل معارف إلهي روحاني هو «العقل الفعال». وهنا يبدو اللجوء إلى هذه الوسيلة المنعصنة لاستكمال عملية الإدتهان، لجوءاً إلى أداة معرفية خارجية يدعى لها العقل لاساني العاخر بداته عن الكشف عن الرابط الحقيقي بين الحسي والعقلي^(٢١) بهذا الفعل، ترتدي لفظة «الحقيقة» معنى خاصاً، إذ لا تعود تدل على المفاهيم المجردة المطابقة للذهن وحده (Vérité formelle)، إنما تظل رهينة تجسّداتها الواقعية كذبة ذات ماهية (Réalité intelligible). آنذاك لا يكتسي لفظ «المثال» انطباع العلوي بمناى عن الطبيعة السفلية إذ «قد يحتر به عن صورة معقولة لها وجود معارف، واسم غير متغير، مطابقة لصورة المحسوس الكائن الفاسد»^(٢٢) إنه أساس المماثلة، والقياس، والاستقراء، أي «النقطة من جرنّي إلى جرنّي يشبهه»^(٢٣).

ورداً عدنا إلى مصادر هذه المصطلحات الفلسفية بدلالاتها اللغوية، لوجدنا معظمها يرمي إلى الحس والمحسوس أو الوجدان أو الخيال، مقرونة بأبعاد معوية - فكرية استلها الفلاسفة واستعملوها مرادفات لأخواتها اليونانية. فالجواهر (Substance) مثلاً، والذي يعني في أحد معانيه المادة والمعنصر الفاسد^(٢٤)، هو لغة وفقاً لما جمعه من أصوله جميل صليبا في قاموسه. «كلّ حجر يُستخرج منه شيء يُتّفق به فهو جواهر، الواحدة جوهرة. وجواهر كلّ شيء ما خلقت عليه جيلته - والجواهر الميس هو الذي تتخذ منه المصنوع ونحوها. وجواهر الشيء فرنده.

(٢١) هذه الأندوئية في مسار المعرفة، بين نظر العقل وعمل التنظير، ونصدق الحبر وعمل الإدعاء والإيمان، تدحل في سياق النزعة الفبرية - التصديقية التي نفضاها لاحقاً

(٢٢) الأمدى، كتاب المين، ص ١٢٥ .

(٢٣) إيس رشده، كتاب الجد، ص ٥١٤ .

(٢٤) يلخص بيترو معاني الجواهر (ousia) عند أرسطو في الماورائيات بالتالي:

«In Meta. 1069 a Aristotle distinguishes three types of ousia: 1- sensible (aisthetos) and everlasting (aidios), i.e. the heavenly bodies. 2- the sensible and perishable, i.e. what every body recognizes as substances plants, animals etc... 3- the unchangeable (akinetos) of Greek philosophical terms. p.150.

وقبل الجوهر هو الأصل، أي أصل المركبات^(٢٥) والعرض (Accident) كذلك يطلقه العرب بلسانهم على علة معانٍ دلالاتها كلها مرتبطه بواقع موضوعه فهو مدلّ (أ) على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه، (ب) أو على ما يشت ولا يدوم، (ج) أو على ما يتصل بغيره ويقوم به، (د) أو على ما يكثر ويقلّ من متاع الدنيا فكأنّ المتكلمين والفلاسفة استبطوا معنى العرض من أحد هذه المعاني فدلّوا به على ما لا يقوم بذاته وهو الحال في موضوع^(٢٦). وهكذا القول عن القوة والعمل، الشيء والموجود، المادة والصورة إلخ. . . وكأنّ عملية الاشتقاق والتوليد تمت لتسدّ فراغاً تركته جذور الألفاظ اللغوية ومصادرها ذات المعنى الحسّي - الوجدانيّ وما عودتنا إلى هذه الأصول عند التحقيق الفلسفيّ سوى لتثبت من المعاني على اختلافها، لاسيّما عند استعمالها في مختلف العلوم وعلى مختلف المستويات والأبعاد.

ج - النزعة النظرية - السببية

تسود عالم الطبيعيات عند أرسطو أصول وقواعد وقوانين تجمع أو تفصل بين مختلف الكائنات من جهة، وبين عالمي الطبيعة وما وراءها من جهة ثانية. والأسباب والمسببات، أو العلاقة السببية بين الماعل والقابل، المترجمة في المنطق بالزوج اللغويّ علاقة بين «المفدّم والنالي» (في الأقبسة الشرطية)، جاءت متزاوجة للدلالة على روابط طبيعية ضرورية قائمة بينهما. وقد عبّر عنها المعلم لأوّل بصمات التأثير، والعمل المباشر، والتحويل، والتوليد. . . مشيراً بذلك إلى تلك العلاقات الضرورية القائمة على الصعيد الوجوديّ بين توالي الكائنات وتعاقبها. وقد واكبت هذه النظرة الاتصالية إلى الكون عنده مجموعة عمليات رديفة تبرّر ضرورة قيام سببية فاعلة ومحركة وصورية وعائية، تفسيراً لانتقال الكائنات من حال القوة إلى الفعل، ومن حال الإمكان إلى التحقق، من مثل

(٢٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ٤٢٤، وقد عرّفه العارابي قائلاً «الجوهر عند المجهور يقال على الأشياء الممثلة والحقيقية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار بحسب». وهي التي يشعرون في اقتنائها ويعالون في أتمتها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها. وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا زين جيد الجوهر، ويسمون به جيد الحسن وجيد الالباء وجيد الأمتة». كتاب الحروف، ص ٩٧ - ٩٨.

(٢٦) ج - صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص ٦٨ - ٦٩.

الكمون وحلاء الطبايع. هي كل فاعل أو قابل تكمن طائع وهوى محوِّله الروح محو حالة أو وضع، وفقاً لظروف تنهياً له لتفجر طاقاته. وهذا الأمر ينسحب على مختلف الكائنات وفقاً لأصنافها الطبيعية، وذلك على صعيد السات والحيوان والإنسان. فإذا ما بلغت درجة ما من الكمال، بدأت تحقق ذاتها أو صورتها بفعل النمو والتطور الحركي. بهذا التحول الجدلي نلاقت عند أرسطو الصلابة العقلية مع الصلابة الطبيعية، وكذلك الإمكان الذهني مع الإمكان المتحقق، ليعكس قانون العلوية العقلية العلاقات السببية بين المحسوسات، والتي تختلف اختلاف طبيعتها أنواعاً وأجناساً. وعندها يلتقي عالما الطبيعة والماورائيات حيث تتواصل الأسباب والمسببات على مستويي البحث: الأفقي بالتمائل الحسي، والعمودي بالتجريد الذهني.

كيف تحوَّلت هذه النظرة بمعانيها ومفاهيمها مع مفكرتي العرب؟ وما كانت طبيعة تصوُّرات هؤلاء للعالم ولأسبابه ومؤثراته بعلاقتها مع نظرة الدين إليه؟

لم تكن المدلولات اللغوية لمعانيهم العلة والسبب والفعل في اللسان العربي تشير أصلاً إلى علاقة التأثير المتبادل أو الكمون الصمغي بين الموجودات، سوى من باب الجوار والإمكان عرضاً لا بالذات أو بالجوهر. ذلك فصلاً عن عوامل فكرية ودينية أدت بمفكرتي العرب وعلمائهم إلى إيجاد نظام خاص بهم يبلور علاقة أولاً بين الكائنات بحد ذاتها، ومن ثم بين العالم ككل وحالته من جهة ثانية. فالعلة عندهم لغة «اسم لمعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار» ومنه سُمي المرض علة، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف... لذا ترادف العلة السبب إلا أنها قد تعايره، فإراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يقضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون ماعناً عليه. وقد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أما العلة فهي ما يثبت به الحكم^(٢٧). لهذا وجدنا العراقي مثلاً يؤكد «أن السبب في الوصف عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به»^(٢٨). وابن رشد يُلحِح إلى «أنه لا ينبغي أن يُشكَّ في أن

(٢٧) ج. صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص ٩٥-٩٦، إن لفظة السبب تعني في العربية «المحل» الذي تربط بواسطته الخمسة بالوند. والمعنى الأعم لما يتوصل به إلى غيره. أنظر

قاموس السنان، الشيخ عبد الله البستاني، المطبعة الأميركية، بيروت ١٩٢٧

(٢٨) العراقي، المستقصى، المكتبة التجارية بمصر، ١٩٣٧، الجزء الأول، ص ٦١

هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض... لكنه يُردف قائلاً: ولكنها ليست مكتبة بأنفسها في هذا العمل، بل تفاعل من خارج، فعلة شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها»^(٢٩).

هكذا تسمي العلاقة السببية بين المحسوسات أشبه بعلاقة ظرفية (Occasionnelle)، تهيج المناسبات لقيام علاقات بينها دون إدراك حدّ العلل المباشرة المؤثرة على مسار حركتها وسموها بأطراد وتواصل. وعند هذا المنعرج يتميز مصطلح السبب - الطرف عند العرب عن مفهوم العلة - السبب الأرسطي، فالإتصال بين المسيات ظرفي عندهم وليس ضرورياً، نظراً إلى ارتباطها بنظام حدوثي يحقق وصلها ويؤمّن لها استمراريتها. لذا يبات مبدأ الاتصال، والتجاور، والتلازم الطرفي مستحكما بين الموجودات، لا التداخل والاقتران الضروري القائم على مبدأ الكمون والطبائع الذاتية كما نعرفه عند أرسطو. والسببية الحقيقية تقوم عند بحث نظام علاقة الكون بخالفه، وكلّ ما دونه على الصعيد السفلي تُفسّر علاقته بالطرفية العرضية. ففي العمل الطبيعية كلّها تكمن صورة الله، العلة الحقيقية لكن مجريات الأمور، أما التحركات في العالم فهي مظاهر وظروف تعكس القدرة وإرادة الإلهيين. وما الطرف في اصطلاح العرب هنا سوى «العرضة المناسبة لحدوث الشيء». والفرق بينه وبين الشرط (Condition) أنّ الشرط قسم من العلة، وهو ضروري لحدوث الشيء، وإن كان خارجاً عن ماهيته. أما الطرف فهو غير ضروري لحدوث الشيء، وإن كان من شأنه إذا وحد أن يسر حدوثه، ويمكنك أن تستبدل طرفاً بطرف من غير أن يؤدي ذلك إلى منع حدوث الشيء، ومعنى ذلك أنّ تأثير العلة في المعلول قد يتم في طرف كذا، أو ظرف كذا، وأنّ الطرف الواحد يمكن أن يكون فرصة مناسبة لتأثير هذه العلة أو تلك»^(٣٠).

إنّ الاتصال بين العالم وخالفه تحكمه العلاقة القائمة بين الواجب الوجود والمكن الوجود، بالذات وبالجوهر. وإن أقرّ الملائفة بالعلة مرحلياً وعرضياً،

(٢٩) ابن رشد مهاقت النهاقت، صديق سلطان ديا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، القسم الثاني، ص ١٧٨٧. أما عن تفاصيل القوارق بين موقف كلّ من القرالي وابن رشد من مسألة السبب فراجعها في كتابنا 'مفهوم السبب بين المتكلمين والملائفة - بين القرالي وابن رشد - سلسلة المكتبة الفلسفة، دار المشرق، ١٩٨٥.

(٣٠) حيل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص ٣٢.

عنى صعيد الكائنات الطبيعية، فإنهم عادوا وربطوا الكل بخالق الكل؛ فتسمي النار مثلاً فاعله الاحتراق في القطن ولكن لا بإطلاق هي مسبب وظرف يرتبطان بماعل يوحدهما من جهة، وبطبيعة تختصهما من جهة أخرى فهالك إذا مسبب دائم حصفي، بمعنى الله الفاعل والمحرك؛ أما سائر الأسباب فهي عرصية تلعب دور الطرف الدليل المؤدي إلى معرفة الصانع - الغائب عن طريق المس الشاهد

إن هذه الرعة الطرفية - السببية تعكس نظام العلاقة بين عالمين : عالم الوجود والضرورة وعالم الجوار والإمكان، عالم الفاعل - المقدر وعالم المفعول - القابل وهذا هو القصد بدليل العناية، حيث يجد الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه كما قل سبحانه . «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا»^(٣١) . فما بيان في عالما متصلا على تعاقب، ومتواليا على جواز، يعود متماسكا متصلا هي أصوله وخواتمه وفقا لضرورة تتحكم بمساره . إن بواسطة طائفة عرضا، وإن بواسطة فاعله جوهرأ.

د - النزعة التخيرية - التصديقية

إن لجوء متكلمي العرب إلى عقل معارف فاعل استكمالاً لعملية التحريد، يحول العقل الإنساني من جاهل (متعل ومالقة) إلى عالم (بالعمل أو بالملكة)، كد لجوءا، كما قلنا، إلى أداة معرفية خارجية تعكس ذلك الخبر اليقين الذي يُعنى على النفس تمامًا كما تُقل العقيلة إليها ملقنة. وهذا يسمي أن معيار «النسب» (Evidence interne) يكس حارج النفس ولا يبع من داخلها. مما يحتم علينا لتمييز عندهم بين المعرفة البديهية القائمة على ما أسموه «الأوليات العقلية»، وبين نظر العقل أو فعل التنظير الذهني الذي يؤد علماء دائيا بالأمور^(٣٢).

(٣١) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، ص ٢٧٤ .

(٣٢) يعرف ابن سينا العلم البسيط القائم على الأوليات العقلية والبديهيات الحسنة كما يلي «هو الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة ولكن هو واحد تفص عنه الصور في قابل الصور . فذلك علم فاعل للشيء الذي سببه علما فكريا ومبدأ له» . كتاب الشعاع، الطبعيات - النص - تحقيق مذكور، فواني، رايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٢١٥ .

«مأنداهة» لا تدلّ على إجراك العقل المباشر الذي به تُحكم على صديق الأوليات؛
 بينما النظر الداتيّ فعل يقوم بواسطة العقل «بالتيان» أي بالكشف والإبصار
 الداتس عن جوهر المعلوم. لكن هذا العقل، في الفكر العربيّ، عندما يصل إلى
 حدود التجريد الكلّيّ، يُعلّى عليه خبر من خارج يقع به التصديق شيئاً بذلك الذي
 يورث في نفس المؤمنين الإيمان الفلبيّ. فتساءل هنا. إلى أي حدّ يستطيع أن
 يقرب العقل المقال من المعلم المعصوم أم من النبيّ الموحى إليه؟ وما المرجع
 لصالح للتمييز بين واقع الظاهر وجوهر الباطن؟

وكأنّا بالتصديق النظريّ حُصر فقط، عند مفكرّي العرب، في مجال صياغة
 مبادئ الحكمة وأغراضها، كما وردت عند اليونانيين، بلسان عربيّ ومطلق فقهيّ -
 كلامي. فكان أن اتبعوا الخطّ التصاعديّ التالي في أبحاثهم المعرفيّة.

النظر الأوليّ ← العلم البسيط ← الخبر ← العلم المركّب ← التصديق

معنى أنّ كلّ تصديق يسبقه تصوّر مجتزأ ومحدود، ولا مجال لاستكمال
 سوى باللجوء إلى خبر يوجب التبقر. وفي هذا الصدد كنّا قد بينّا أنّ الجملة
 لعربيّة أصلاً، كما طرحنا إشكاليّتها في المطلق^(٣٣)، هي جملة خبريّة تصد
 وحدها بالحقّ والواقع. لذا لم يرد فيها التميز واصحّاً بين ما يدركه بذواتنا وما
 نبْلغ بآه بواسطة الخبر. بل إنّا نعرف بالأشياء والأحداث وكأنّا نُخبر عنها، فنصيح
 جملتها خبرياً، إذ صد رؤينا الشمس مشرقة مثلاً نقول: إنّ الشمس مشرقة. وهذا
 ما يوهم أنّ أحداً يخبرنا عما شاهد ونعاهن بذواتنا لتصديق قوله أو نكتنه. فبيات
 موقفنا من العلم والمعرفة سليماً تلقينياً.

من هذه الراوية نفهم مواقف الغزالي الذي أصرّ على إبقاء التعليم البويّ
 وأصول الشريعة، مقياس أولى ووحيد للوصول إلى الحقيقة واليقين اللذين
 يورثان النعمة في النفس. أمّا النظر الذي يشمه علم فهو ينحصر في باب الاستدلال
 فقط على الطريق العصليّ المؤدّية إلى الخبر البقي. وهذا ما حدّدنا معص
 المتكلمين والمفهاء إلى تعد المطلق والمناطقة اللذين يدعون اكساب الحقيقة
 بالقياس والرهان، طالما أنّه لا يقين يُرنجى خارج أطر الشريعة. فترادف إذ ذاك

(٣٣) راجع المسألة في الفقرة الثالثة من متن أرسطيّ النزعة عربيّ اللسان، من الفصل الثالث

ألماط الروح، والعقل، والنفس على معنى واحد. إنه الإنسان بعينه أصلاً مدركاً عارفاً من جهة، ومصداقاً مؤمناً مدعاً في آن معاً^(٣٤).

إنَّ المفكر العربي جمع ووفق بين وضعه كناظر وموقفه كمؤمن، وعكس عنده بلدن حرِّي الرعه تصديقي المنحى. فباتت معارفه ذاتية في مراحلها الأولى، يكملها ويصقلها قبض من علاء يكون بمثابة النار التي تشعل المصابيح المعدة للإبارة. عند هذا المستوى يتقلب الإذعان تصديقاً حيث يصدق الخبر الخبر، فيعود معه إلى حفل التجربة ليقابل بين ما اكتسبه من ميدان المتواترات، والحدسيات، والمشهورات، والمعانيات إلخ... وما تلقفه من فيضيات عليا تتوَّج بها معارفه. وبهذا تتصايف أنواع علومه وتتكامل. فيتحقق له عددان التبان على نوعيه، المباشر وغير المباشر، لتسمي الحقيقة كما يعيها واقعاً متجسداً لا مفهوماً صورياً فحسب.

هـ - النزعة العملية - الغرضية

تناول مفكرو العرب الفلسفة بشقيها النظري والعملي. فالنفس عاقلة وعاملة، باطقة ومريدة. لذا تشابك قوى المعرفة بين الحس والتزوع والتحييل والثوقم والتدكر، مع قوى سلوكية من اختيار وروية وفعل إرادي. وهذه النزعة بلورت عندهم مدى ارتباط العقل السياسي بالنظام المعرفي، وقد التحم في المذهب الفلسفي بشقيه بغية إيصال الإنسان إلى درجة الكمال والسعادة عقلاً وفعلاً. فالنفس عند الفارابي إنما تبلغ سعادتها بأفعال إرادية «بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست ملئي أفعال اتفققت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل هن هيات ما ومذكات ما مقدرة محدودة... والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ

(٣٤) يقول محمد جبر في صدد مقابلته الحكم المنطقي في الفكر العربي بالحكم الصادق في الفكر العربي: Le jugement de logique n'existe pas en arabe, son équivalent est le tasdiq... dans le sens d'un jugement de véracité. Il est dans le surs, la résultante d'un Khabar, d'un fait raconté. La proposition qui l'exprime est, à son tour, Khabariyya, non dans le sens de déclarative, encore moins indicative, mais dans celui de narrative, ou tout au plus explicative.

راجع معاله.

«Être et Esprit dans la pensée arabe» STUDIA ISLAMICA, Fasc. XXXII, 1970, p 173

السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عن هذه الأفعال هي المصائب»^(٣٥). وقد ارسطو هذه الأفعال بعائبة نفعاً إذ «أكمل ما تكون القوة المكرية متى كانت إنما تستلطف أنفع الأشياء في تحصيلها، وربما كانت خيراً في الحقيقة وربما كانت شراً وربما كانت خيراً مظلونة أنها خيراً فإذا كانت الأشياء التي تستلطف هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة، كانت الأشياء التي تستلطف هي الجميلة والحسنة»^(٣٦).

والعقل العربي غرضي، إذ لا يبلغ عاقبة القصوى إلا إذا قاد صاحبه إلى ما ينفعه. لذا بيان كل ما يتحقق بالفعل هو الحق. وهذا المنحى حداً بملاستهم إلى عدم الاعتراف بصحة نظرية، أو قانون، أو قاعدة ما، إلا إذا أمكن أن يستخرجوا منها تطبيقات عملية - عرصة العاية. فكل علم عندهم «صناعة»، كصناعة اللسان والبرهان والجدل والكلام إلخ... وإذا وجدنا ابن خلدون قد أبطل الفلسفة الإلهية ومنتحلها، فذلك لأن الأحكام الذهبية لا تكفي وحدها للتوصل إلى الحقيقة على الصعيد الوصفي بغية تجسيدها. وهذا ما يجعلنا نشك في بعض العلوم كالعدم الطبيعي عندهم، كما يقول، حيث «المطابقة بين تلك النتائج الذهبية التي تستخرج بالحدود والأقبة كما هي زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشعبة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخاصي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحسن من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين»^(٣٧). وبذلك تعود لتتلاقى الرغبتان الحسنية والعملية.

هذا نجد أمسنا إراء فلسفة اجتماعية - سياسية يعكسها نظام معرفي، اختلف مع اختلاف نظم الحضارة، وتطور من خلال النظرة إلى عائبة الحياة ونظام الكون. هذه الفلسفة تجلت مثلاً عند الفارابي في تحصيل كمال الإنسان وسعادته كما ذكرنا وقد ترجمت من زاويتين: علماً «باللسان اليوناني» ثم صارت باللسان

(٣٥) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البر نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٩٥٩، ص ٨٥-٨٦.

(٣٦) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأمل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٦٨.

(٣٧) ابن خلدون، المعقمة، مرجع سابق، ص ٤٣٠.

انرياني ثم باللسان العربي^(٣٨)، وحكمة هي بالقوة المضائل كلها^(٣٩). وما الإمام بدوره، قياماً على الفيلسوف، سوى ذلك الذي «يؤتم به ويتقّل، وهو إما المتعبّل كحاله أو المتعبّل عرصه»^(٤٠). هذا الرابط السياسي - الخلفي جعل من الفلسفة علماً يرشد الملة وصاحبها. «فالملة الفاصلة شبيهة بالفلسفة . . . والشرائع الفاصلة كتبها نحب الكتب في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهنتها في لفلسفة النظرية . . . وإذن الفلسفة هي التي تعطي ما تحتوي عليه الملة الفاصلة. إذن لمهنة الملكية التي عنها تلتزم الملة الفاصلة هي تحت الفلسفة»^(٤١). هذه الفلسفة النظرية - العملية هي التي تنظم الحياة بين أفراد المجتمع الواحد، أكان ذلك من خلال علوم الشريعة، أم من خلال سائر العلوم السلوكية - المهنية

لا يدعي أنّ هذه التفرعات الخمس هي التي طعت وحدها المصطلح الفلسفي لتميزه، إنما أتى تحليلها لأبرزها نظراً إلى خصائص فريدة عُرف بها اللسان العربي طبيعة وممارسة. كذلك نقول إنّ هذه التفرعات تداخلت وتضايقت في اللفظ لواء، نظراً إلى تداخل معانيه وتضايقت المواد العلمية التي عبر عن مضامينها، الأصيلة منها والدخيلة، العقلية والعقلية.

ثانياً - أبعاد المصطلح الفلسفي

إنّ قراءة أوليّة للتفرعات والتصنيفات التي سلكها المصطلح الفلسفي عند العرب، رسماً وتعريفاً وتحديداً، تشير إلى تعظيم معظم مجالات اللسان والفكر والدين. فالمحور الأساسي يبقى في مدلول أصله المعروف بالجذر، ليشمل شيئاً فشيئاً أبواب الاستعمال والتطبيق انطلاقاً من علوم اللسان على اختلافها، مروراً بعلوم الشرعية - الفقهية أو الاصطلاحية - الصوفية، وصولاً إلى دلالاته على عُرف أهل الكلام والفلسفة والمطلق، كما تركزت عبر مؤلفاتهم والرمز

هذه التفرعات والتصنيفات حولت اللفظ الفلسفي من أحادية مدلوليته وصيق محله، إلى تكوّنه وسيط تداخل وجمع والتقاء بين العلوم الفلسفة المختلفة من

(٣٨) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص ٨٨ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ٩٢ - ٩٣ .

(٤٠) الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٤٦ - ٤٧ .

جهة، وسائر العلوم من جهة ثانية، بانفتاحها على بعضها نظرًا إلى الاشتراك والتعميم الحاصلين بين معانيها. فحقوله الدلالية أمتت تعكس صورة عالم فكري متكامل المعالم، متصايف المرامي، أعاد فلاسفة العرب وعلماءهم بناءه وفقًا لمقولاتهم المكررة الدائرية، ولخصائص لانهم ذي النزعات المرسومة سبقًا

هناك إذا بُعِذان أساسيان طبعًا المصطلح الفلسفي، الذي يمر بدوره تواصل لعلوم وتسايفها، داخل الصرح الفلسفي وخارجه.

١- التبعيد التداخلي بين العلوم الفلسفية

جمع المذهب الفلسفي تقليدًا ووصل بين مختلف مستويات البحث العلمي - المكري، أي بين مجالات الطبيعيات، والتمسائيات، والرياضيات، والمنطقيات، والإلهيات؛ وتطبيقًا ألفت بين محوري فلسفة المعرفة والفلسفة الأخلاقية - الاجتماعية - السياسية. فإذا ما تطرقنا مثلاً إلى ميدان الطبيعيات، ونوقفنا عند أبرز المقولات التي تكون مضامين عالمها، وجدناها شبيهة بتلك التي استعملت في قسم من المنطقيات والإلهيات. فهي تتناول الأجسام أو الموجودات الحسية من حيث الكيفية والحركة، أو من حيث الكون والفساد. لقد حصر الغزالي مثلاً مقاصد هذا العلم عند الفلاسفة في أربع مقالات: «واحدة فيما يلحق الأجسام، وهي أعمّ أمورها، كالصورة، والهيولى، والحركة، والمكان. والثانية فيما هو أحص منه وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام والثالثة النظر في المركبات والممتزجات والرابعة النظر في النفس النباتي، الحيواني، والإنساني؛ وبها يتم العرض»^(٤١).

كذلك يتكرر الأمر عينه في موضوع المطلق الذي يصل بين عالمي الطبيعة وما وراءها. إذ منى بحثنا في القوانين التي تنتج أنواع الأقيسة، والأدلة التي تؤدي إلى إثبات صحتها، وجدنا أنها قد استعملت نفسها في طرح المسائل الماورائية. واليكافق بين أدلتها معاً أو إثباتاً. ذلك مثل مبدأ الدائرية (Principe d'identité)، ومبدأ عدم الناقض (Principe de non-contradiction)، ومبدأ الثالث المرفوع (Principe du tiers exclu)، ومبدأ السببية (Principe de causalité). ويعكس مطلق

(٤١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٠٣.

أرسطو، في أصوله وأغراضه، عبر المعولات والقضايا، مرتب الكائنات وقسمها كتيب إلى أجاس وأنواع، وحزنتان إلى فصول وأشخاص، وكأنه يربط من جهته بين الواقع الحسي والماورائي. إن الموضوع في القصيدة مثلاً هو النوع والمحمول هو الجنس، والتعريف يجمع بين جنس ونوع وفصل، وغاية كل تعريف أصلاً بدوع، لماهية. أما البرهان فهو على مقدمات ضرورية ثابتة، تحل منه حسر عبور بين أصول المعرفة الطبيعية - العلمية والعلم بالعلّة الموجبة للموجود. وهذا ما دفع ابن رشد، في تفسيره منطلق أرسطو، إلى استعمال مفاهيم أمثال القوة والفعل، المادّة والصورة، الذات والعرض، الضروري والممكن. يقول مثلاً في لعبارة: «إنما صارت ألعاط الجهات جهين لأنّه إنّما قصد بها أن تكون دلالتها مطابقة للموجود. والموجود قسمان: إمّا بالقوة وإمّا بالفعل، والضروري يقال على ما بالفعل، والممكن يقال على ما بالقوة»^(٤٢).

وعندما كانت النفس بدورها تربط ما بين عالمي الأجسام الطبيعية والعقول لسموية، وفقاً لنظام الكون الفيصي وتسلسل الأفلاك، وجدنا من خلال حاضيّة لإسناد، في إدراكه الجواهر والصور، بعداً ماورائياً تجسده قواه العقلية، وبعداً طبيعيّ يعكسه سائر حوائث الطاهرة والباطنة في إدراكاتها وللنفس قوتان: عالمة وعاملة. لذا فهي تتمكّن من الوصل بين الطريقات والعمليات. «والقوة العاملة هي التي تنبثق بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلّقة بالعمل»^(٤٣). آنذاك تبدأ مرحلة تنتقل فيها الألعاط المستعملة في الفلسفة المعرفية إلى عالم الفلسفة السلوكية، إن على صعيد الفرد أم على صعيد الجماعة، في تفاعلها الأخلاقي والاجتماعي والسياسي وقد عكستها الرعة العملية - العرضية، كما أوردناها، على صعيد هيكلية الدولة، وتراتب مؤسساتها، وتداخل مهن أفرادها على مسئولياتهم كافة وهي في عاليها مفعمة تُستلهم من الواقع الحياتي، وفصائحية تعكس نظام القدر الفلسفي والديني.

٢- البعد التداخلي بين الفلسفة وسائر العلوم

لا بدّ لدارس الفكر العربي أن يواجه مشكلة المصطلح الفلسفي تعرّعانه خارج

(٤٢) ابن رشد، كتاب المبدأ، ص ١١٧.

(٤٣) العراقي، مقاصد الفلاسفة، ص ٣٥٩.

دائرة الفلسفة بحد ذاتها، لطال محاور سائر العلوم التي تربط بها، حيث تشترك الأنماط إلى حد اكتساب المصطلح الواحد أبعاداً متعددة تعكس مضمون كل علم في مرامه. فهناك، كما نعلم، علوم نقلية وأخرى عقلية تلاقت بإشكالياتها في مطارحات ومساحلات العلماء. فحدث بهم إلى تذاكر مسائل ومشاكل متفاربة، احتلقت فيها وعندها المصطلحات فتقاربت أو تباعدت، وكذلك النتائج والاستنتاجات^(٤٤) فكان لا بد من أن يتأثر المصطلح بعامة بهذا الدخال، لينتقل معه المصطلح الفلسفي بحاصة إلى عوالم جديدة، ويمطي أبعاداً معبوءة لم يمهدها من ذي قبل مع حكماء اليونان ولا عرفها اللسان اليوناني أصلاً. هذا انتداحل - التلاقى بين العلوم أدى إلى شمول كل مصطلح أكثر من معنى وتعدد، ونمطه على مصامير مختلف المعاني الجريئة. وهو أمر حدث واضعي المعاجم القديمة على الإشارة إلى أسماء الفرق، أو المذاهب، أو أصحاب العلوم، الذين استعملوا اللفظ عينه ولكن يبعد مختلف وعائية حاصة بعلمهم.

ولنا على هذا التعدد المتفرع - المتداخل للمصطلح الفلسفي الواحد أمثلة يقطفها من مختلف مدلولاته، ونسوقها منسجبة على علوم مختلفة، نقلية كانت أم عقلية.

* **مصطلح الإمكان:** الذي يرد فلسفياً على مستويين ومعنيين: على المستوى الطبيعي وهو يأتي مقدراً وجوئاً في الزمان المستقبل، فتكلم عن الممكن «المستقبل الحدوث» (Contingent) لنا فهو وفقاً لطبيعة كائنة في الوجود يكون إما على النسائي، أو على الأقل، أو على الأكثر. وعلى المستوى الذهني يدل على المعنى الوسط بين معنوي الاستحالة والضرورة (Possible). فالقضية إما أن تكون مطلقة، وإما ذات جهة، وإما شرطية والقضية ذات الجهة منها ما هي ضرورية، ومنها ما هي ممكنة، ومنها ما هي مستحيلة فالفلاسفة ربطوا طبيعياً

(٤٤) يعطي ابن خلدون مثالا واضحا عن هذا التقارب والاختلاط، مثل ذلك الحاصل بين الكلام والفلسفة. يقول عن طريقه المتأخرين منهم «أنهم توغل المتأخرون من بعدهم في محالطة كتب الفلسفة والنس عليهم شأن الموضوع في العلمين فصبوه فيهما واحدا من أشياء المسائل فيهما. ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والنس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد القين عن الآخر ولا يحصل عليه طلبه من كتبهم» راجع المقدمة، ص ٣٦٩-٣٧٠

معنى «الإمكان» ومعنى «الوجود بالقوة» الذي هو عندهم مبدأ الحركة والتغير أو ليس الحركة كمال ما هو بالقوة؟ لكن المتكلمين، لا سيما الأشاعرة مهم، عندما لم يروا في الطبيعة أسباباً ذاتية، إنما وجدوا أنها مسخرة لله تعالى، أي أنها لا تعمل بذاتها، تفوا المضمون الأول للمصطلح ولم يقرؤوا سوى بالإمكان الذهني. يقول العراقي في هذا الصدد «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء المعنى، فكل ما قدر العمل وجوده فلم يتمتع عليه تقديره سميانه ممكناً، وإن امتنع سميانه مستحيلًا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميانه واجبًا. فهذه قضايا عينية لا تحتاج إلى موجود وصفًا له»^(٤٥).

• مصطلح العدم: الذي يرتبط مباشرة بالإمكان إذ هو وجود بالقوة. إن الامتناع، كما يقول ابن رشد، هو مقابل الممكن... فإن الامتناع هو سلب الإمكان مثل قولنا إن وجود الحلاء ممتنع^(٤٦). ثم يُرَدِّف في نص لاحق «وإن الممكن هو المعدوم الذي ينتهي أن يوجد وألا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة»^(٤٧). وهكذا يسمي العدم أصلاً من أصول التكوّن والتحوّل والحركة عند الفلاسفة. ييسر على به المتكلمون الأشاعرة «اللاشيء»، إذ أنكروا وجود «ما بالقوة» طالما أن كل موجود هو بالفعل دائماً، يحلقه الله على حال معينة من عدم محض^(٤٨). أمّا المعتزلة فاصبروه «دائماً ما»، يأتي عندهم وفقاً لصورة غير واضحة المعالم

• مصطلح الملة: الذي يعني أصلاً: «ما يتوقف عليه الشيء». ويضاف المحكم إلى الله تعالى إيجاباً وإلى الملة تسبباً. ويطلق عند أرسطو والفلاسفة على «ما يتوقف عليه وجود الشيء» ويكون خارجاً ومؤثراً فيه^(٤٩). وبذلك تكون الملة على أربعة أصناف: المادّية، والصوريّة، والفاعلة، والعائية. لكن التمايز في دلالة

(٤٥) العراقي، نهج الفلاسفة، تقديم وتعليق جبرل جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ٦٥-٦٦

(٤٦) ابن رشد، نهج التهافت، القسم الأول، ص ١٨٩

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٩١

(٤٨) هذا الموضع أدى بالأشاعرة إلى إنكار عدم العالم، والقول بحدوثه، على النحو الذي حلّه الله عليه بإمكاناته وقواه.

(٤٩) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، القسم الثاني، ص ٩٥

نثر العلة وقع، بين مفهوم الفلاسفة لها ومفهوم المتكلمين والفقهاء، وفقاً لمعتقدات ومفطلقات كل منهما في بناء عالمه. فسنما أريد بها عند الأوائل ما يعنوم به وجود ماهية الشيء وما يحتاجه في وجوده على حال ما، فصل أهل الكلام والشريعة استعمال لفظ «السبب» مكانه، أي الذي يتوصل به إلى الحكم من غير أن يشت به، نظراً إلى إنكارهم مبدأ التأثير، ومن قبله مبدأ الكمون والطوائع الماتية. لذا حدوا دوره بالجامع أو الوسيط بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والمائب. فهو كالرابط والقرين الذي يحصل عنده الشيء لا به، وقد أطلقا عليه صفة «الطرف» غير الضروري في سياق حدوث مجريات الأمور.



إن هذه الدلالات للمصطلح الفلسفي الواحد على اختلافها، نجعلنا ننقل من بياضة اللفظ الموحد إلى برهانية أبعاد اللفظ المتحول، أي من المعنى اللعوي الأصل إلى ما نعقله منه على صعيد كل علم ومن وصاعة. لذا نرى لزوماً عين عند استعماله، دعمه بشواهد تكون بمثابة براهين على دقة هذا الاستعمال، وفقاً للمعنى المزمع بلورته. وبذلك يكون قد أزلنا سلطة اللفظ الذي يؤدي إلى الجمود على صعيد النقل أو التحقيق العلمي، لشيئ سلطة المعنى الذي يبقى الأساس في كل فعل تفلسف أو تدهير. فالإشكالية اللعوية لم تكن لتفاعل وتولد كل هذه المعالط والالتباسات في الفكر العلمي، لو تحدثت المعاني، وبالتالي أبعاد المصطلحات الفلسفية، وفقاً لموادها ومواطن استعمالها فاللفظ الفلسفي أداة نظرية تكشف لنا عن العلاقات القائمة بين الموجودات، ونحيلنا إلى عالم نكوته فكرياً أو وجدانياً وهو يحتلف إلى حد بعيد عن ذلك القائم والمفرر طبعاً وطبيعة بين أهله. وإذا جهدنا في إمالة اللثام عن أبعاده، هنالك للدلالة على شمولية الفكر العلمي لساير ميادين المعرفة والسلوك، اتصالاً بها أو امصالاً عنها.

هذه الطبيعة المتغيرة للمصطلح العلمي الذي يسير في كل اتجاه، تجعل مجاور كل إشكالية يمكن أن تمرقل مسار التعبير الفكري باللسان العربي. ومع تحديد كل معنى بلفظ بعينه، تنقلب هذه الإشكالية من عائق إلى حل يهديننا في سبيل انتقاء المرادفات الفضلى عند التحقيق العلمي، أو عند الاتصال من عالم الفكر العربي إلى عالم الفكر العربي، ندقه علمية ووضوح منهجي معتران عن لمدلول المبتغى كشعه.

موقع الإشكالية اللغوية في الفكر العربي بين العائق والحل

من المديهي القول إن الإشكالية اللغوية طُرحت على صعيد العلوم الدحيلة نقلًا وتفسيرًا. وكان أن برزت جملة من المشكلات المصرفة، حثت مفكرَي العرب على إيجاد وسائل لغوية تحوّلهم نقل الفكر اليوناني وشرح مصامينه بموازاة هذا المصحى الدعوي - الفلسفي، تبلور شيئًا فشيئًا اتجاه عربي - إسلامي حاول تجاوز هذه الإشكالية بوسائله المكرية الحاضرة، نظرًا إلى خصوصية علومه وأصالتها. فطرح علمه ومنهجيته بعفوية الفقه المؤول، والكلامي المدافع، والمتصوف المندبر. وقد عبر عبرا بلغة تحفه إدهي مسئلة من جذورها وأصالتها، لا تمت إلى فلسفة اليونان صلة، سوى تلك التي انعكست برواها وتشابكت عند تزواج العلوم واختلاط الصنائع وتداخلها.

نحن نقف إذا إزاء منحيس طبعًا تطوّر الفكر العربي الأول فلسفي يوناني أو عربي الاتجاه، والثاني فكري - عقدي وعربي اللسان، لغة كل منهما خاصة بعلومه، مع إقرارنا بتفاعل العالمين وبالتالي تآزر ألقاطهما شكلًا ومصلهما مضمونًا. وهذا ما أدى، كما مرّ معنا، إلى جمع المصطلح الفلسفي بين المدلول اللغوي البياني الأصل مضافًا إليه البعد الفلسفي الدحيل بينما بقيت المصطلحات العلمية الإسلامية صافية، مطبوعة بمضامينها ومراميها الداتية، وربما تحريف أو نحل. والطريف أن علماء المسلمين عتدوا عالجا مسائلهم الفلسفية المرمي بلغتهم المميّزة، أكسبوها مضامين لا يقف عليها سوى أصحابها والحاضه، إلى حدّ راحوا معه يفصلونها عن أصولها اليونانية بفكر حلاق وبهج

«احتصوا به»، تاركين علومهم بمأى عن كل إشكالية، لغوية كانت أم فكرية. وهذا ما أدكى موقف بعض الأصوليين في مذ كل علم دخيل، وعدم الأحذ بأي لفظ غريب أو دحل على اللسان العربي ومفرداته اللغوية

إذا ما قسنا من جهتنا الإشكالية اللغوية في بداياتها، لوجدناها قد شككت عائقاً تغلغل بين ثانيا التعبير الفلسفي ليرجم تعترًا في النقل والبناء الفلسفي بالعربية. لكننا نعترف، ونحن معاني اليوم ما عاناه أسلافنا في تحقيقاتنا الفلسفية، أنه لولا هذه الإشكالية لما تم ضبط المصطلح الفلسفي وتخليجه وتوليده، مع ما يحمل في طياته من أبعاد معنوية، على مختلف مستويات الأبحاث الفكرية. وكذلك لما كان لينتم الفصل بين مدلولي اللفظ: الأصل منه والفروع المستثة عنه. وكل تجاور أو تفصي عن مثل هذه الإشكالية يُعتبر هرونا نحو انتفاء اللفظ اتفاقاً، أو محاولة نقل ساذجة تقطع الفكر عن حدوده من جهة، ونسعه عن مواكبة تطوّر المعاني من جهة ثانية. ومن قائل هنا أنه علينا الإبقاء على الألفاظ كما وردت بلغتها أي تعريبها فقط، أو إيجاد مرادف لها كيفما كان، نظرًا إلى تجاوز معاني العلوم العصرية مصامير الجذور اللغوية في أصولها اللغوية. فلو افترضنا سلفاً تبي أمثال هذه المواقف، لما تطوّر بناء اللغة ليتحوّل، كما حصل، من الصنائع العامة إلى الصنائع القياسية، ومن البدائية - الإنسانية إلى الطرح الفكري - الوضعي في أبعاد المعنوية.

لذا نحن بحاجة اليوم، عند صياغة فكرية عربية صافية، إلى الاهتداء والأخذ بإجراءات هذه الإشكالية، وضروب الحلول التي وُضعت لها على مختلف أوجهها. كذلك الأمر بالنسبة إلى ضبط المصطلح، لبأني تعبيراً عن خواطري ودهشتنا، انسجاماً ما مع عمقنا لساناً. ذلك لتعكس نظرتنا الخاصة إلى الكون والحياة بوصف ودقة لا يفقداننا ذاتيتنا، بل يساعداننا على مواكبة ما يحد علينا من علوم ومنهجيات تطوّر في ضوئها هذه اللغة. فالتحصيل العلمي الصحيح لن يتوقّر لنا دون تقبلنا بأساليب فكرية خاصة بنا، نعرضنا انتقاء أسب الألفاظ، لبلورته وتوظيمه. وحرء من مشكلة تعبيرنا الفلسفي اليوم يكمن في انقطاعنا عن العب من هذه التراث لسانه ومناهج علمائه. فالمصطلح الفلسفي ابن تاريخ ثقافي، متواصل اللحظات، وذات مضمون وأبعاد تصرب جذورها في ماضي الفكر لتعكس جوانب

من حاصره. وقد أثبت هذا التراث أن اللسان العربي الذي استوعب العلوم الدخيلة وهضمها وولّد جديداً، ما زال قادراً على مواجهة الفكر المعاصر ومصطلحاته ومهجاته، وإن بصياغة متجددة وأسلوب حاصر في التعامل معها.

صحيح أن الإشكالية اللغوية، التي نحولت مشكله فلسفية على الصعيدين الذهني والتعبري، ما زالت تفضّ مضاجع المفكرين العرب في سبيل امتنانهم لفصل المصطلحات عند التحقيق الفلسفي، أو عند قيامهم بعمل الفيلسوف بالعربية. ولكن الصحيح أيضاً أن أساليب الاستعارة والنقل والاشتقاق والانتقاء، التي راحت عند القدماء، لم تعد ربّما تفي وحدها اليوم بالحاجات الثقافية والعلمية الاحتصاصية. فهل ساق وراء الفانلين بعبداً الأخذ بالرائج والدارج عرفاً لسدّ مثل هذه الحاجات؟ وبالتالي هل نُغفل عملية التحريج اللفظي مدعومة بالتعليل القائم على نصوص - شواهد؟ نحن نأدي بوضع معجبة علمية ثابتة، بدءاً بتعريف لمصطلحات لغوية، مروراً بتفريغها موسوعياً وفقاً لمضمونها وتبعدها في كلّ علم، وصولاً إلى تسهيل استعمالها في مجالاتها كافة، نجتنب لكلّ غموض أو تشويه أو التباس. فالمشكلة التي تولدت عند تداحل العلوم الفلسفية، يجب أن تحلّ بتحديد الموارق والمدلولات ضمن إطار المصطلح الواحد. بمعنى آخر، طالما أن لكلّ علم لفته ومصطلحاته الخاصة، ربما أن التداحل حاصل أيضاً في المصطلح الواحد بين مختلف معانيه، فلم لا نقوم بتحديد هذه المعاني بدقة، مميزين بين هذا المدلول أو ذاك تبعاً لعلمه؟

إن الطريقة المرمّعة اتباعها في وضع معجبة كهذه يجب أن نمرّ بثلاثة مراحل.

- أولها: إجراء مسح شامل لأسماء المصادر، في كلّ علم فلسفي على حدة، لنستلّ منها المصطلحات الأساسية. نُفرد لها محدّدة عبر أطرها وامتداداتها كافة، إضافة إلى ما يتفرّع عنها من معرّيات ومركّبات. ذلك مثل إحصائنا في لفظ «البرهان»، وهو المصطلح الرئيس، متفرّعاته كافة، كالبرهان البسيط والمركّب، برهان الحنف، البرهان المطلق، البرهان المستقيم، البرهان الكلّي والجبرتي، برهان اللّم وبرهان الآن، البرهان الموجب والبرهان السالب إلخ.

- ثانيها الاحتفاظ من مختلف التحديدات بالأشمل منها، عبر تطوّرها الفكري التاريخي، إزاء مختلف تعريفات الفلاسفة لها، نظراً وتطبيقاً. كيف

استعملها واضعها وأتباعه^١ من قبل بها شكلاً واختلف مع واضعها حول مضمونها، ومن رفضها لبسبيلها لأخرى، وفقاً لأصول منطقة الحاضر ولسانه العربي

١- ثالثها - جمع كل المصطلحات في مختلف هذه المواد العلمية، أي الصانع للسانية والعلمية، إضافة إلى العلوم النقلية التي تكاملت وتناحلت ضمن العلة الفلسفية أو خارجة. وذلك بعبء تثبيت مناحيها، وفقاً لنظام لفظي يشمل استعمالها بيانياً، وفلسفياً، وكلامياً، وفقهياً، وصوفيّاً، وعلمياً (إذا ما وردت في إحدى العلوم البحتة).

ولنصرب على طريقة الجمع والفصل هذه مثلاً بعبء أمورنا تطبيقياً تحضيراً لهذه المعجمية المصطلحية، وهو لفظ «القياس». كيف نجمع مدلولاته ونعضلها

١ - نورد أولاً مدلول القياس فلسفياً مأخوذاً في أصله الأرسطي، إلى جانب إيراد مختلف مصاميه عبر تاريخ الفكر الفلسفي الوسيط وفي أقطاب المصادر.

٢ - ثم مدلول القياس عند أهل الحو مع الإشارة إلى أركانه عندهم.

٣ - ثم مدلول القياس عند الأصوليين مع ربطه بالأصل والفرع في أحكامهم

٤ - ثم مدلول القياس كلامياً، إن عند الأوائل المتقدمين أو عند المتأخرين منهم، في مختلف تسمياته

٥ - هنا يتم الانتقال إلى مختلف تفرعاته، تحديداً لمعنى كل منها. مثل القياس البرهاني، البسيط والمرتب، السكت، الحدلي، الحمل، الخيف، الشرطي، الصاعقي، المعالطي، البراسي، الافتراضي، المستقيم^{١١}.

٦ - نقوم بالإشارة، عند الانتهاء من مادة القياس، إلى ما قد يرتبط به من مصطلحات، أمثال: أشكال القياس، ضرورية، أنواعه، أقسامه (من مقدمة، وحدود، ومسحة، مع مختلف تسمياتها)، والمواد التي قد تشغل به نظراً أو استعمالاً كالعلة والبرهان إلخ.

(١) طمنا هذه الطريقة التريفة عند وضعنا فهرس مصطلحات اس رشد المنظمة، راجع في كتابنا «تلخيص منطق أرسطو» ضمن الفهارس

من البديهي القول هنا إنَّ عملاً كهذا، ونحيفاً يشمل كلَّ هذه المواد، يتطلب فريق عمل مخصص في العلوم الفلسفية على أنواعها، وتقنيه معينة لتنظيم هذا السلسل المنطقي لمةً وفكرًا. وقد قام بعض مفكرينا بهذا العمل، وإن جزئياً، منفردين، فأنت معاً همهم على نوعين: تقليدية تلقيفية، نجحت حيناً في شموليتها وأخففت أحياناً في إجماليتها، تذكر منها معجم جميل صليبا الفلسفي ومنحصره علمية في مادة محددة مثل معجم الغزالي لفريد جبر، والمعجم لصوفي لسعاد الحكيم. وهي لا تحقق الهدف المنشود الذي نسمي إليه مفصلاً شاملاً كما أوردناه^(٢).



إنَّ هذه الدراسة التحليلية - النقدية، وقد بلغت نهاياتها، لا تدعي وضع حل جذري لإشكالية عمرها قرون، عافتت تفاعل في أوساط المفكرين والمجامع لعلمية اللغوية والفلسفية. إنما إسهاماً عبرها في إمطة اللثام عن طبيعتها، وفرازاتها، وطروحاتها، وتشابكاتها على صعيد الفكر واللسان العربيين، ربما يفتح الباب أمام العاملين في مضمار الفكر العربي إحياء وتحديثاً وإبداعاً، للنظر بتمعن في مفاعيلها، طالما هي إشكالية ومشكلة فلسفية معاً وجلّ المثني، دفع أهل اللغة والفكر إلى تطوير بناها، واستغلال قدراتها المتماظمة، من أجل وضع منهجيات لغوية حديثة نسهم في تبيت المصطلح الفلسفي مستقلاً، وكذلك تعمل على توظيفه في حقول معظم العلوم لاسيما الفلسفية منها. إذ إنَّ جمود اللغة سيؤول حتماً، كما عايناه وعائناه، إلى جمود على صعيد الفكر الفلسفي، وستسلامه إلى التعرّب والانحلال. وهو أمر لا يتوافق مع تطلعاتنا في تحقيق فلسفي - إنساني نافع من تراثنا وعلومنا ومنهجياتنا ملفتنا وهذا ما قصده فريد جبر

(٢) قام سنان البدور في مقاله «مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية» بتصنيف الفئات التي عملت ونعمل في هذا الحقل، وفتتها إلى ثلاثة فئة المترجمين المعربين، فئة المتفلسفين بالمرّة عبر المصطلحات المعرّنة، وفئة واصفي المعاجم الفلسفية التي أشرنا إلى بعضها وقد استنتج عمق مشكلة المصطلح الفلسفي عند استعماله في اللغة العربية وأبعاده الخطيرة على الفكر العربي المعاصر راجع كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٢٩١-٣٠٤.

عد وضعه أصول التحقيق الفلسفي باللسان العربي، مشروطاً أن يكون «سامي العفرتة عربي الصياغة». والمنبع الرئيس لتخريبه معروف منه، حسب قوله، «معودنا إلى المحل الفكري الذي بدت فيه النعنة السامية العربية خالصة صافية أي، فيما يرى، مما عُرف بعد العراقي، وانطلاقاً منه، بالعلوم الإسلامية هذا لا يعني أن نأخذها بمجرد ما جاءت عليه، دونما عدل وتجريح، فلا مسقط منها أو لا نصيب عليها شيئاً. لكن لا بدّ لنا، فيما نرى دائماً، من أن نتحدثها هي المنطلق الأساسي إن أردنا أن يكون حقاً نظرة أصيلة إلى الكون والحياة، مهما اختلفت الوجوه التي قد تبدو لنا عليها هذه النظرة»^(٣). وكلّ منهجية حديثة أو مستحدثة تُسهم في هذا التحقيق تبقى قابلة للحياة، طالما لا تُخرج اللسان عن خطّه لتغريبه، ولا تجزع بالفكر عن أصالته لتشوّهه.

(٣) فريد جبر، مقال «نحو تحقيق فلسفي لبناني»، حوليات، معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨١، ص ٧٢

نصوص فلسفية - لفوية*

(*) ورد هنا أمور النصوص التي استعنا بها في تحليلنا لطبعة الإشكالية المعروضة في الفلسفة المعروضة وقد استلناها من مصنفات علمية، أشرنا إليها في ثبت المصادر والمراجع، واكتفى في هذا الملحق بذكر صفحاتها لكننا خصصنا ذكر كتاب «المصطلح الفلسفي» عند العرب في بعضها، نظراً إلى أنَّ مؤلفه حق في معظم رسائل الحدود بإتقان، ووقَّع عليها عناية التدقيق والمعاينة.

[١]

جابر بن حيان

- من الحدود -

نحمد لله الذي لا يُحدُّ بحدٍّ، ولا يُوصَفُ بمعنى ذي وصفٍ، ولا تجري عليه صفاتُ المخلوقين، وصلى الله على سيدنا محمد، خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين

إعلم أن لنا كتابًا في الحدود دوات أمان ومتصرفات متباينة بحسب طبقات العلوم التي قصبت بها قصدها، وأتم بها نعوها. فأما هذا الكتاب، فمنركته من الشرح كمرلة معلوم لتي اختصت بها هذه الكتب. وما يمر بك فيها، إن كنت تعقل ما نقوله، مغر عن وضوئها ومدحها عندك، ويسهل عليك إدراك فصلها وإن لم تفهم ما يمر بك فيها، عما مررتك أن بمدحها، ولا أن مفر لك بشيء منها، فضلًا عن أن تراها ونلمسها وتقرأها.

توطئة في الحد

واعلم أن المرعى بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانًا، إذ كان مأخوذًا من الجس والمفصول المحدثة للنوع، إلا ما كان من الريادات من آثار مفصوله لمحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء، كالفضحك للإنسان وفي الرجلين فيه، وأشياء ذلك

ولذلك، قيل في الحد إنه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الريادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود، وذلك على ما قلناه لك مرارًا.

فأما الريادة فيه، فتقسم قسمين: فما كان منها ليس من آثار الفصول وخواصها بالكل لا بالجزء، فهي ناقصة من المحدود. وما كان من أثرها وخواصها بالكل لا بالجزء، فليس يافص من المحدود ولا زائد فيه.

فَأَمَّا النقصان من الحدِّ، فهو زيادة في المحدود لا محالة على أي وجه كان النقصان منه. والعلّة في ذلك أنّ الحدَّ، على ما رتبهُ القومُ من الجنس ومصوله المحدثة لذلك النوع المخصوص بالحدِّ إليه، فإذا نقص فصل، دخل في النوع ما عدا ذلك الفصل ومن وحد فيه لاشتراكهما في الجنس الذي هما تحته؛ فنقصت الريادة في النوع المحدود كما أنّ إذا قلنا في حدِّ الحمار أنّه حيوان ذو أربع هوائم، فنقصنا فضله المتتم لوعده، وهو لنهائقي، رادّ المحدود لا محالة؛ إذ كان ذو أربع قوائم يجمع للحمار وغير الحمار من الماشية، كالحمم والحيل والبغال والجمال، وغير ذلك من ذوات القوائم الأربع

وكذلك إذا رُدنا في حدِّ الإنسان ما ليس هو بآثر كلي ولا خاصّة مساوية لفضله انمحدث لنوعه من أثر جزئي أو عرَض لم يؤثره فصله، حصل النقصان من المحدود ضرورة. ألا ترى أنّا إذا قلنا في حدِّ الإنسان أنّه حيّ ناطق مهتدس، أو نحويّ أو كاتب، نقص ضرورة المحدود، وهو الإنسان؛ لأنّ، من ليس بكاتب أو نحويّ أو مهتدس، يفتضى هذا الحدّ لا يجب كونه إنساناً، وليس الأمر كذلك. وهذه الريادة من أثر فضله لمحدث لنوعه؛ لكنّها جرّية لا كليّة، وناقصة لا مساوية

وكذلك إذا رُدنا عرضاً ليس من آثار الفصل، كأنّا نقول إنّ الإنسان حيّ ناطق أسود، نقص المحدود لا محالة؛ لأنّ الأبيض، حيثد على هذا الحدّ لا يجب كونه إنساناً، فإذا جئنا بالمساوي وردناه عرضاً كان أو خاصّة، لم ينقص المحدود؛ كأنّا نقول إنّ حدّ الإنسان أنّه حيّ ناطق مائت صخاك، فأبي بالخاصّة؛ أو عريض الأظفار وذو الرجلين، بذاتي بالمعرض؛ لم ينقص المحدود، لأنّه لا إنسان إلّا وهذه حالة

وربّ قد بان هذا من أمر الحدِّ، ووضح المرض به، وكيفيّة دلاله على - - - المحدود، وظهر ما ينقص منه ويزيد فيه من زيادة ونقصان، وما لا ينقص منه ولا يزيد فيه من الريادات؛ فنقل في حدود ما يحتاج إلى ذكر حدوده لنعرف حفاضة على الصحة؛ فنقل، عند ذكرها لها في هذه الكتب في مواضعها الخاصّة بها لكل واحد منها، حيث لا ينصرف إليه الشك.

تقسيم العلوم

فأقول إنّ هذه العلوم المذكورة في هذه الكتب لما كانت على ضربين علم الدين وعلم الدنأ؛

فكان علم الدين ههما متعمّماً فسمي. شرعيّاً وعمليّاً.

وكان العلم العقلي منها منقسمًا قسمين علم الحروف وعلم المعاني.
 وكان علم الحروف منقسمًا قسمين طبعيًا وروحانيًا.
 وكان العلم الروحاني منقسمًا قسمين نورانيًا وظلمانيًا.
 وكان العلم الطبيعي منقسمًا أربعة أقسام حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويوسة.
 وكان علم المعاني منقسمًا قسمين: فلسفيًا وإلهيًا.
 وكان علم الشرع منقسمًا قسمين: ظاهرًا وباطنًا.
 وكان علم الدنيا منقسمًا قسمين: شريفًا ووصفيًا.
 والشريف، علم الصناعة.

والموصيف، علم الصنائع. وكانت الصنائع التي فيه مضمومة قسمين:
 - منها صنائع محتاج إليها في الصناعة.

- ومنها صنائع محتاج إليها في الكفاية والاتفاق معها على الصناعة فإداء، جميع ما
 نذكره في هذه الكتب غير خارج من هذه الأقسام؛ وذلك أن ما فيها من العلوم الطبيعية
 ولجومية والحسابية، المارة في خلالها، والهندسية، داخل في جملة العلم الفلسفي.
 وما فيها من صنائع الأذهان والمبطل والأصناع، وغير ذلك، داخل في القسم الذي يُراد
 بالكفاية والاستعانة بما يتفق منه على الصناعة.

فأما علم الصناعة، فمنقسم قسمين: مُراد لنفسه، ومراد لغيره

فالمراد لنفسه، هو الأكثيُّر النَّامُ الصَّابِغُ.

والمراد لغيره، على ضربين: عقاقير وتدابير.

فالعقاقير على ضربين: حَجَر، وهو المادَّة؛ وعقاقير يُدبَّر بها.

والتدابير على ضربين: جَوَانِي، وِبَرَانِي.

فالجواني على ضربين: أَحْمَر، وَأَبْيَض.

والبراني على هذين الصَّريَّين أيضًا؛ لكنه ينقسم أقسامًا تكاد تكون ملامية؛ غير أن
 ما في هذه الكتب منها أشرفها.

والمعاقير التي يُدثر بها علي ضربين بسائط، ومزكّة.

فالسائط، هي كلّ عسّط لم يدخله تدييرُ والعركبة هي الأركان. فأما الأكبر،
فعلى ضربين أحمر وأبيض.

فهذه جميع أقسام هذه العلوم الداجلة في هذه الكتب، المخصوص عليها فيها
ويحتج أن يمول في حدودها بما يفضّلها ويكشف عن حقائقها، وفلذ البهي في ذلك
الاحمر فيها والمتولي لدرسها. والله، تعالى سأل توفيقنا لما يرّضاه. فقد علم عرّص
ورأينا فيما يأتي به وبديو من أسرار هذه العلوم المكنومة. ويكون ما نُورده من هذه
الحدود على نوالي القسمة التي قسمنا هذه العلوم عليها، ليكون ذلك أيسر وأبين
وأوضح.

وبالله أستعين في ذلك؛ وهو حبّنا ونعم الوكيل.

حدود العلوم

فأقول: إن حدّ علم الدين إنّه صور يتحلّى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به
بعد الموت.

وليس يعترض على هذا كلّ رتابة الدنيا بها، ولا إعظام الناس له من أجلها ولا
الحيلة عليهم بإظهارها؛ لأنّ كلّ ذلك ليس هو لها بالذات، لكنّ بطريق العرض.

والحدّ، إنّما هو مأخوذ من الجس والفصول الذاتية؛ فاعلم ذلك، وتبيّه

واخبر قدر هذا الكتاب، فلو قلت إنّ ليس في جميع كتب هذه الحسمانة كتاب إلا
مقتصرًا على الشرف لقلت حقًا. فإذا كانت كتبنا هذه أشرف من جميع ما، وأيسر
رأين منها وأفضل لما فيها من علوم سافلتنا ومن جميع ما للناس غيرنا؛ فقد صار هذا
لكتاب أفضل من جميع ما في العالم من الكتب، لنا ولغيرنا، مجموع حقائق ما في هذه
لكتب على أيّن الوجوه، وأصبح المعلوم، وأوضح الطرق فاعلم ذلك

وحدّ علم الدنيا أنّه الصور التي تشبها العقل والنفس، لاحتلات المنافع ودفع
المصاير قبل الموت.

وربما قلنا في هذا الحدّ يقتضيها العقل والنفس؛ لأنّ من المنافع والمضار أشياء
مُتَعَلِّقة بالشهوة، وهي من خواص النفس. فعلم هذه موصول على النفس، إذ كان العقل

عدواً للشهوة . ومنها أشياء متعلقة بالرأي ؛ فَعَلِمَهَا مَعصُورٌ عَلَى الْعَقْلِ فَلَفْظُكَ احْتِجَا
فِي الْحَدِّ إِلَيْهِمَا، مَعًا .

وَحَدُّ الْعِلْمِ الشَّرْعِيِّ أَنَّهُ الْعِلْمُ الْمَقْصُودُ بِهِ أَفْضَلُ السَّلَاسَاتِ الْبَاطِنَةِ، دِينًا وَدُنْيَا، لِمَا
كَانَ مِنْ مَنَافِعِ الدُّنْيَا مُتَّفَقًا بِحَدِّ الْمَوْتِ .

وَأَمَّا حَصْفُ هَذَا النَّوعِ مِنْ مَنَافِعِ الدُّنْيَا؛ لِأَنَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ مِنْ مَنَافِعِهَا هَذِهِ حَالَتُهُ وَلَا
تَعَلُّقُهُ لَهُ بِالْدِّينِ، فَلَيْسَ قَصْدُ الْحَدِّ إِلَيْهِ .

وَحَدُّ الْعِلْمِ الْعَقْلِيِّ أَنَّهُ عِلْمُ مَا عَابَتْ عَنِ الْحَوَاسِ وَتَحَلَّى بِهِ الْعَقْلُ الْجَزَنِيُّ مِنْ أَحْوَالِ
الْعِلَّةِ الْأُولَى، وَأَحْوَالِ بَعْدِ وَأَحْوَالِ الْعَقْلِ الْكُلِّيِّ، وَالنَّعْسِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجَرِّيَّةِ، فِيمَا يَتَعَجَّلُ
بِهِ الْمَصِيبَةُ فِي عَالَمِ الْكَوْنِ وَيَتَوَضَّلُ بِهِ إِلَى عَالَمِ الْبَقَاءِ .

وَحَدُّ عِلْمِ الْحُرُوفِ أَنَّهُ الْعِلْمُ الْمَحْجُوظُ بِمِائَاتِ الْحُرُوفِ الْأَرْبَعَةِ مِنَ الْهَلِيَّةِ، وَالْمَائِيَّةِ،
وَالْكِبِّيَّةِ، وَاللَّيْمِيَّةِ .

وَحَدُّ عِلْمِ الْمَعْنَى أَنَّهُ الْعِلْمُ الْمَحْجُوظُ بِمَا اقْتَضَتْهُ الْحُرُوفُ اقْتِضَاءً طَبِيعِيًّا مَعْلُومًا
بِالْبُرْهَانِ مِنَ الْمَجْهَاتِ الْأَرْبَعِ؛ وَهِيَ: الْهَلِيَّةُ، وَالْمَائِيَّةُ، وَالْكِبِّيَّةُ، وَاللَّيْمِيَّةُ .

وَحَدُّ عِلْمِ الْحُرُوفِ الطَّبِيعِيِّ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِالطَّبَائِعِ الْحَاضَةِ بِكُلِّ سَبْعَةٍ مِنَ الْحُرُوفِ فِي
النَّوعِ، وَبِوَاحِدٍ مِنْهَا فِي الشَّخْصِ .

.. وَأَمَّا حَدُّ الطَّبِيعَةِ، فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْعَمَلُ مَبْدَأُ حَرَكَةٍ وَمُسْكُونٍ عَنْ حَرَكَةٍ. وَأَمَّا
مِنْ حَيْثُ الطَّبَاعِ، فَإِنَّهَا جَوْهَرٌ إِلَهِيٌّ مُتَّصِلٌ بِالْأَجْسَامِ، مُتَّصِعٌ بِاتِّصَالِهِ بِهَا غَايَةَ الْإِتِّصَاعِ .

وَأَمَّا حَدُّ الْحَرَكَةِ، فَإِنَّهَا تَغْيِيرُ الْهَيُولَى، إِمَّا فِي الْمَكَادِ، أَوْ الْكَيْفِيَّةِ

وَأَمَّا حَدُّ الْمُتَحَرِّكِ، فَإِنَّهُ الْمُتَغَيِّرُ فِي أَحَدِ هَذَيْنِ مِنْ مَكَانِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ

وَأَمَّا حَدُّ الْحَسِّ، فَإِنَّهُ انْطِبَاعُ صُورِ الْأَجْسَامِ فِي النَّعْسِ مِنْ طَرِيقِ الْأَلَاتِ الْمَعْدَّةِ
لِقَبُولِ تِلْكَ الصُّورِ وَتَأْدِئِهَا إِلَى النَّعْسِ بِمِاسَةِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْأَلَاتِ، لِمَا تُقْبِلُ بِهِ
صُورَتَهُ .

وَأَمَّا حَدُّ الْمَحْسُوسِ، فَإِنَّهُ الصُّورُ الْمُؤَثَّرَةُ فِي آلَاتِ الْحَسِّ أَشْيَاحِهَا وَأَمْثَالِهَا

وَأَمَّا حَدُّ الْمَاعِلِ، فَإِنَّهُ الْمُؤَثِّرُ لِلْآثَارِ الشَّبِيهِةِ بِهِ لَا بِالْكُلِّ، وَغَيْرِ الشَّبِيهِةِ بِهِ بِالْكُلِّ .

وَأَمَّا حَدُّ الْمَنْفَعِلِ، فَإِنَّهُ الْإِبْلِيلُ فِي حَالِهِ الْآثَارِ وَالصُّورِ .

خاتمة

واعلم أننا قد استعملنا في جميع ما كُتِبَ في هذا الكتاب لفظة «الحد» على الاتساع، لأن ما ذكرناه فيه يجري مجرى الجواهر للعالة والأشخاص الدائبة التي تُرسم من خواصها، إذ ليس لها أجناس ولا أصول محدّ منها. ولكن لما كان عرصا حصرها، وإلانة عن جواهرها، وكان الرسم بالخاصة، والحدّ بالجس والفصول، مُشركين في الكشف عن حالها للنفس، وتحصيل صورها الجوهرية في العقل؛ أُخْرِجَ عليها اسمًا واحدًا، وهو اسمُ الحدّ؛ إذ كان الرسم تابعًا له، ومُنبَئًا به.

وإذ قد بَلَّغْنَا إلى هذا المكان، فقد استوفينا غاية ما في هذا القول بِحَسَبِ الإيجاز والاختصار، فَلْيَكُنْ آخِرَ هذا الكتاب، ولتُبَغِّه بما بَقِيَ، إن شاء الله تعالى.

وبالله تَوْفِيقُنَا؛ وهو خَشِينَا ونَعْمَ الوَكِيلُ.

ثم كتابُ الحدود.

مستل من كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب»

عبد الأمير الأحسم

ص ١٦٤ - ١٨٥

[٢]

الكندي

- رسالة في حدود الأشياء ورسومها -

- فاتحة الكتاب -

قال يعقوب الكندي، بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ :

أطال الله، تعالى، بقاءك، وأسعدك في الدارين؛ وَجَمَلَك مع خيرة عباد الصالحين
فهبط ما سألت أن أرسم لك كلاماً في الحدود والرسوم، وأتي به على ذكر الألفاظ
التي يكثر استعمالها في كتب الملاسة فاعلم، أيها الأخ المحمود، لسك ألو جهدنا في
استكمال ما طلبت؛ لكن الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك، غير
مأهولة وأنا أبسط لك القول في الألفاظ التي يقع الالتباس في معانيها؛ وهي التي نقصد
فصلها.

وبهذا تراني، أذامك الله، أبادر إلى طاعتك فيما سألت على سبيل الاختصار؛
فأقول

الحدود والرسوم

البئة الأولى، مُبدعة، فاعلة، منعمة الكل، غير متحركة

المقل، هو جوهر بسيط، مدرك للأشياء بحقائقها

لطبيعة، هي ابتلاء حركة وسكون عن حركة، وهو أول قوى النفس.

النفس، هي سامية جرم طبيعي ذي فلة قابل للحياة ويقال هي استكمال أول
لجسم طبيعي التي دي حياة بالقوة. ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف

الحزْمُ، هو كل ما لهُ ثلاثة أبعاد

الإبداع، هو إظهارُ الشيء من ليس

الهيولي، هي قوة، موضوعه لحمل الصور، مُفعلة.

الصورة، هي الشيء الذي به الشيء هو ما هو.

المنصر، هو طينة كل طينة

الفعل، هو تأثير في موضوع قابل للتأثير ويُقال هو الحركة التي هي أيضا نفس المتحرك

العمل، هو فعل بفكر.

الجوهر، هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض لا تتغير دابته؛ موصوف لا وصف. ويُقال هو غير قابل للتكوير والفساد، وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد، في حاصر جوهره، التي إذا عرفت عرفت أيضًا بمعرفتها الأشياء المعارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي، من غير أن تكون داخلية في نفس جوهره الحاصر

الاحتيار، إرادة تتقدمها روية مع تحيز

الكيفية، ما احتمل المساواة وغير المساواة بين الأشياء.

الكيفية، ما هو شبيه وغير شبيه.

المضاف، ما ثبت بثبوته شيء آخر.

الحركة، تبدل حال الذات.

الزمان، مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء.

المكان، هو نهايات الجسم؛ ويقال: هو اللقاء أفقي المحيط والمحاط به

الإضافة، نسبة شيئين، يكون كل واحد منهما ثابتا ثبات الآخر.

التوهم، هو المتطاميا وهذه قوة نفسانية ومدركة للصور الحسنة مع غيبة طبيعتها؛ ويقال: المتطاميا، وهي التحيل، حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طبيعتها.

الحاس، قوة نفسانية مدركة لصور المحسوس مع غيبة طبيعتها

الحي، إنيّة إدراك النفس صور ذوات الطين في طبيعتها بأحد سُبُل العوّة الحيّة؛
ويقال هو قوّة للنفس مدركة للمحسوسات

العوّة الحساسة هي التي تشعرُ بالتعبّر الحادث في كلّ واحدٍ من الأشياء؛ مثالها أن
تُشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن.

المُحسوس، هو المُدرَكُ صورته مع طبيسته

لروية، هي الأمالة بين جواهر النفس.

الرأي، هو الظنُّ الظاهرُ في القول والكتاب؛ ويقال. إنه اعتقادُ النفس أحدَ شئين
متناقضين اعتقاداً بمكر الروال عنه؛ ويقال. إنه الظنُّ مع ثبات القضية عند القاضي
وإرأي، إذن، سكون الظنِّ

المزلف، مركّب من أشياء متفكّة طبيعياً دالة على المحدود دلالة خاصيّة، ويقال
هو المركّب من أشياء متفكّة في الجنس مُختلفة في الحدّ.

الإرادة، قوّة يُقصد بها الشيء دون الشيء.

المحبّة، حلة اجتماع الأشياء

الإبفاق هو فعل زمان الصوت بفواصل متاسبة متشابهة

الأمطقس، منه يكون الشيء ويرجع إليه مُتخلّلاً، وبه الكاش بالقوّة وأيضاً، هو
عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم.

لواحد، هو الذي بالفعل، وهو فيما وصف به تارة بالعرض.

العلم، هو وجدانُ الأشياء بحقائقها.

الصدق، هو القول الموجب ما هو، والسالب ما ليس هو؛ وهو أيضاً إنا إثبات شيء
بما هو، وإثبات شيء عن شيء ليس هو.

الكذب، هو القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو.

الحذر، هو الذي إذا خُوعِف مقدّار ما فيه من الأحاد هاد المال الذي هو حنّره

الغريزة، طسعة حائلة هي القلب، أُعِدَّت فيه لئال بها الحياة.

الوهم، وقوفُ شيء للنفس بين لإيجاب والسلب، لا يميلُ إلى واحد منهما.

العوة، ما ليس بظاهر وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة
 الأرتي، هو الذي لم يمكن ليس، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره؛ والذي لا
 يحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علة له؛ وما لا علة له، فلدائم أبداً
 العلل الطبيعية الأربع، ما تم كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو
 ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة؛ وما من أجله فعل الفاعل معموله.
 العلك، عنصر وذو صورة، قلّيس بأرتي.
 المحال، جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجره واحد وإضافة واحدة.
 الفهم، هو ما يقتضي الإحاطة بالمقصود إليه
 الوقت، نهاية الزمان المعروف للفعل
 الكتاب، فغل شيء موضوع يرسم لفصول الأصوات ونظمها وتعضيلها.
 الاجتماع، علة بالطبع المحبة.
 الكل، مشترك لثبته الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء
 الجميع، خاص للمشتبه الأجزاء.
 الجزء، لما فيه الكل.
 البعض، لما فيه الجميع
 وكل هذا يقال على كل واحد من الفاتيفورياس بما يستحق.
 المماس، هي نواتي جسمين ليس بينهما من طبيعتهما، ولا من طبيعة غيرهما، إلا ما
 لا يبركة الحس، وأيضاً هي نهايتاهما الجسمين إلى خط مشترك بينهما
 الصديق هو كل إنسان هو أنت إلا أنه غيرك، حيواني موجود واسم على غير معنى
 الطر، هو القصاء على الشيء من الظاهر، ويقال لا من الحقيقة والنسب من غير
 دلائل، ولا برهان، ممكن عند التحقق به زوال فضيئته
 الحرم، هو ثبات الرأي على الفعل.
 اليقين، هو سكون الفهم مع ثبات القضية برهان.

الصرث، هو لضعيف أخذ العذتين بما هي الآخر من الأحاد
القسمه، هي تعريق أحد العذتين على الآخر، تعريق بعض العدد على بعضه أو
غيره

انطت، مهة قاصدة لإشغاف أبلان الناس بالزيادة والنقص وحفظها على الصلحه
الحوارة، هي علّة جمع الأشياء من جوهر واحد، وتعريق الأشياء التي من جواهر
مختلفة
لبرودة، هي علّة جمع الشيء من جواهر مختلفة، وتعريق الأشياء التي من جواهر
واحد.

اليس، هو علّة سهولة انحصار الشيء بذاته، وعسر انحصاره بذات غير
الرتوبة، هي علّة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره، وعسر انحصاره بذلك.
الانشاء، تقارب الطرفين إلى قدام وخلف.

الكشر، انفصال الهولي بأقسام كثيرة صغيرة القدر.
الضمط، انضمام أجزاء الهولي لبعضها أما أن تكون أجزاؤها غير مُتَّكِئَة للتقارب،
فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها، يُستى ذلك مُضْرًا، أو لا يكون كالوعاء ممتلئ
فبعض أجزاؤها، يستى ذلك عَصْرًا.
الانجذاب، موانة بالانعطاف إلى أي ناحية انعطفت، كالثوب أي جرد كان منه
بالانعطاف إلى أي ناحية عطفه الجاذب إليها
لرائحة، خروج هواء محبوس في جسم عارض فيه، محالطة له قوة ذلك الجسم
الفلسفة، حقا القدماء بعقود حدود:

- ١- أما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة، لأن فيلسوف، هو مركب من فلا،
وهي محب، ومن صوفاء، وهي الحكمة.
- ٢- وحدها، أمضا من جهة فعلها؛ فقالوا: إن الفلسفة هي الشيء بأفعال الله تعالى،
فقد طاقه الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل المفضله.
- ٣- وحدها، أمضا من جهة فعلها، فقالوا، العناية بالموت، والموت عندهم موان:

حسي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إيمانه الشهوات - فهذا هو المرب الذي قصد إليه، لأن إيمانه الشهوات هي السيل إلى المصيلة؛ ولذلك قال كثير من أخيه المدماء: اللذة شر. فباضطراب آتة إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي، والآخر عقلي، كان مما سقى الناس لذة ما تعرض في الإحساس، لأن الشاعل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل.

٤- وحدوها أيضًا من جهة العلة؛ فقالوا: صناعة الصاعات وحكمة الحكيم.

٥- وحدوها أيضًا، فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد العور. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أحسامًا ولا أجسام، وما لا أحسام إنما جوهر وإنما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا؛ فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذا علم الإنسان علم ذلك جميعًا، فقد علم الكل، ولهذا العلة سقى الحكماء الإنسان العالم الأصغر.

٦- فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إثباتها ومثبتها وحللها، بقدر طاقة الإنسان.

السؤال عن الباري، عز وجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي؛ وإن كان في هذا لعالم شيء، فكيف هو الجواب عنه؟ هو كالمس في البدن لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن نعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه. وهكذا العالم المرنى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعلم لا يرى؛ والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون موحودًا إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه.

الحلاف، مغطي الأشياء غيرية أو غيراً.

الغير ما تعرض فيما انفصل بالعقل الجوهرية؛ مثلاً «الناطق» غير «لا نطق»، و«إنسان» غير «العرس».

الغيرية، هي العارضة فيما انفصل بعرض؛ أما في ذات واحدة وأما في ذاتين. أما الشيء العارض في ذات واحدة، فكأنه كان حارًا، فصار باردًا؛ فإنه عرضت له غيرته بتغير أحواله، وهو في جميع الحالات لم يبدل. وأما الشيء العارض في شيئين، فكالماء الحار وكالماء البارد، فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه، لأنهما جميعًا

ماء، ولكن عرضت لهما القبرية، فإن أحدهما بارد والآخر حار
الشك، هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع مهمة ذلك الظن.

المحاطر، علة الساتح

الإرادة، علة المخاطر

الاستعمال، علة الإرادة، وقد يمكن أن يكون علة لاضطراب آخر، وهو الدور، يلزم
جميع هذه الملل التي هي فعل الباري، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته
بعضها سوانح لبعض، وبعضها مستخرجة لبعض، وبعضها متحركة ببعض.

إرادة المخلوق، هي قوة حسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة، أمالت إلى ذلك
المحبة هي مطلوب النفس ومنفعة القوة التي هي اجتماع الأشياء؛ ويقال، هي حان
النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه.

العشق، هو إمراط المحبة.

الشهوة، هي مطلوب القوة المحبة وعلة تكاملها القوة الشهوية، فأما الاعتدال من
جهة الفلسفة، فأعنى به اعتدال الطبيعة.

ولندجدة خروج القوة الغلية عن الاعتدال، وهو رذيلة الاعتدال؛ وهو ينقسم قسمين
متضادين أحدهما من جهة السرف، وهو النهور والهوج؛ وأما الآخر فهو من جهة
لنفصير، وهو الجبن

وأما غير الاعتدال في العفة فهو رذيلة أيضًا مُضادة للعفة. وهو ينقسم قسمين
أحدهما من جهة الإمراط وهو ينقسم ثلاثة أقسام، ويعتد الحرص؛ أحدهما الحرص
على المأكول والمشروب، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك؛ ومنها الحرص على
لكاح من حيث سحر وهو الشبق المنتج للمهر، ومنها الحرص على القبة وهو الرعة
المحبة الداعية إلى الحسد والمنافسة، وما كان كذلك. وأما الآخر فهو من جهة التفصير
وهو الكسل وأنواعه فصيلة هذه القوى الحسانية جميعًا، الاعتدال المشتق من العدل.

وكذلك الفصيلة فيما يحيط بمدي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في
ملك الآثار، أعني هي إرادات النفس من غيرها ويعبرها وأفعال النفس في هذه المحطة
مدي النفس، فأما الرذيلة في هذه المحطة مدي النفس فالجور المضاد للعدل فيها بدون
الفصيلة الحقبة للإنسانية هي في أخلاق النفس وهي الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما

أحاط مذي النفس

قول العلامه في الطبيعة :

تسمي الفلاسفة الهولي طسعة، وتسمي كذلك الصورة طسعة، وتسمي ذات كل شيء من الأشياء طبيعه، وتسمي الطريق إلى السكون طبيعة، وتسمي العوة المدترة لأحسام طسعة. وقول بفراط فيها إن اسم الطسعة على أربعة معاني على بدن الإنسان وعلى هيئة بدن الإنسان، وعلى العوة المدترة للبدن؛ وعلى حركة النفس

حد علم النجوم: هو ما تدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى رماه وعلى الزمان الآتي المحدد.

العمل، هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل

الإنسانية، هي الحياة والطلق والموت.

الملاكية، هي الحياة والطلق

البهيمية، هي الحياة والموت.

— حاتمة —

فهذا أسعدك الله محتصر الكلام في الحدود والرسوم؛ والله أسأل تحصيكت من كل شر، وأسأله توفيقك لكل خير.

مسئل من كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب»

عبد الأمير الأسم

ص ١٨٩ - ٢٠٣

أبو نصر الفارابي

- من كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق -

(١) قال إنّ الألفاظ الدالة بها ما هو اسم، ومنها ما هو كليم - والكليم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربيّ الأفعال - ومنها ما هو مركّب من الأسماء والكليم فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود، وبالجملّة، كلّ لفظ مفرد دالّ على المعنى من غير أن يدلّ بداته على زمان المعنى والكليم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي، وحرب ويحرب وسيحرب، وما أشبه ذلك وبالجملّة فإنّ الكلمة لفظة مفردة تدلّ على المعنى وعلى زمانه. فبعض الكليم يدلّ على زمان سالف مثل كتب وحرب، وبعضها على المستقبل مثل سيحرب، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يحرب الآن. والمركّب من الأسماء والكليم منه ما هو مركّب من اسمين مثل قولنا زيد قائم وعمرو إنسان والفرس حيوان، ومنه ما هو مركّب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك

(٢) ومن الألفاظ الدالة الألفاظ التي يسميها المحوّنون الحروف التي وُضعت دالة على معان وهذه الحروف هي أيضًا أصناف كثيرة، غير أنّ العادة لم تخرج من أصحاب علم النحو العربيّ إلى زماننا هذا بأن يُعرّف لكلّ صنف منها اسم يحقّقه، عيبي أن يستعمل في تحديد أصنافها الأسامي التي نأذت إلينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليونانيّ فإنهم أفرّدوا كلّ صنف منها باسم خاصّ. فصنف منها يستقونه الحوالم، وصنف منها يستقونه الواصلات، وصنف منها يستقونه الواسطة، وصنف منها يستقونه الحواشي، وصنف منها يستقونه الروابط. وهذه الحروف منها ما قد يُعرّف بالأسماء، ومنها ما قد يُعرّف بالكلم، ومنها ما قد يُعرّف بالمركّب منهما. وكلّ حرف من هذه قُرّن

لفظ فإنه يدل على أن المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال

(٣) وسنرى أن يعلم أن أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد بها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بمعنى على معنى آخر. وربما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالاتها عند أصحاب العلوم. ولذلك إنما يعرف أصحاب النحو من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتحقق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي ما عيها المستعملة عند أصحاب العلوم. ونحن متى فصلنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنما نقصد للمعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المصنف فقط، من قبيل أنه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعملها أصحاب هذه الصناعة، إذ كان إنما نظرنا حينها فيما تشتمل عليه هذه الصناعة وحدها. فأما متى نظرنا في المعاني المشهورة عند الجمهور استعمالها هذه الألفاظ بحسب دلالاتها عندهم لا بحسب دلالاتها عند أصحاب العلوم. والحال في هذه كالحال في الصنائع التي يتعاطاها الجمهور. فإن التجار إنما يخاطب فيما تشتمل عليه صناعة التجارة بالألفاظ المشهورة عند التجارين، وكذلك الملاحه والطب وسائر الصنائع. فكذلك في هذه الصناعة التي نحن بسبيلها إنما ينبغي أن يذكر من دلالات أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها عند أهل هذه الصناعة. ولذلك لا ينبغي أن يُشكر عليها متى استعملنا كثيراً من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالة على معاني غير المعاني التي تدل عليها تلك الألفاظ عند لحنين وعند أهل العلم باللغة التي يخاطب بها الجمهور، إذ كنا ليس نستعملها بحسب دلالاتها عندهم، إلا ما اتفق فيه أن كانت دالة عند أهل هذه الصناعة بحسب دلالاته عند الجمهور.

(٤) فالحوالف يسمي بها كل حرف معجم أو كل لفظ قام مقام الاسم متى لم يُصرح بالاسم، وذلك مثل حرف الهاء من قولنا صرته والباء من قولنا ثوبي والثاء من قولنا صرمت وأشياء ذلك من الحروف المعجمة التي تختلف الاسم وتقوم مقامه، ومثل قولنا أنا وأنت وهذا وذلك وما أشبه ذلك، وهي كلها تسمى الحوالف.

(٥) والواصلات هي أصناف. فمنها الحروف التي يستعملها للتعريف، مثل ألف ولام التعريف، ومثل قولنا الذي وأشأه. ومنها الحروف التي متى قرئت بالاسم دلّت على أن المسمى قد نودي باسمه ودُعي، مثل يا وما أتيا. ومنها الحروف التي تُغزى

باسم هذا على أن الحكم الواقع على المسمى هو حكم واقع على جميع أحراره
لمسمى، وهو مثل قولنا كل. ومنها ما يدل أنه حكم على شيء من أحراره لا كله، وهو
قول بعض وما تمام مقامه.

(٦) والواسطة هي كل ما قرن باسم ما قبل على أن المسمى به مبوب إلى آخره
نسب إليه شيء آخر، مثل من وعن وإلى وعلى وما أشبه ذلك.

(٧) والمحاشي هي أصناف كثيرة منها الحروف التي تفرز بالشيء فتدل على أن
ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحته، مثل قولنا إن مشددة النون، ومثال ذلك قولنا
إن الله واحد وإن العالم متناه. ولذلك ربما سمي الشيء إثباته، وسمى ذات الشيء إثباته
وكذلك أيضا جوهر الشيء يسمى إثباته. فإنا كثيرا ما نتعمل قولنا إثبات الشيء بدل قول
جوهر الشيء، صرى أنه لا فرق بين أن نقول ما جوهر هذا الثوب وبين أن نقول ما إثباته.
بكر هذه ليست مشهورة مثل تلك عند الجمهور، وأصحاب العلوم يستعملونها كثيرا
ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه قد نفي، مثل ليس ولا ومنها ما إذا قرن بالشيء دل
على أنه قد أثبت، مثل قولنا معم وليس يحصى علينا أن قولنا ليس برتبة كثير من
أصحاب النحو في الكلام لا في الحروف لكن إما في الاسم وإما في الكلم. ونحن إنما نرتب
هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل
على أنه مشكوك فيه، مثل قولنا لبث شعري. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه قد
حدث حدثا، مثل قولنا كأن ونشبه أن يكون ولعل وعسى. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل
على أنه مطلوب معرفة مقداره، مثل قولنا كم فإنا إذا قلنا كم هذا الشيء فإنا إنما ندل
بهذا الحرف على أن الشيء مطلوب عدنا معرفة مقداره. ومنها ما يدل على أنه مطلوب
معرفة زمان وجوده، مثل قولنا متى. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه مطلوب معرفة
مكانه، مثل قولنا أين

والمقصود من كل ما طلب معرفته هو معرفة ما قصد بالطلب فمضى طلب معرفة
مقدار الشيء فعاية الطلب هي الوقوف على مقداره وكذلك المطلوب زمانه فإن عاية
الطلب هي الوقوف على زمان الشيء. وكذلك ما طلب معرفة مكانه، فعاية الطلب هي
الوقوف على مكانه. وكل مسألة طلب بها معرفة شيء من عند إنسان فإنها توجب على
المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائل معرفة الشيء الذي هو مقصوده بمسأله. فعنى
كانت المسألة عن مقدار الشيء أوجبت على المسؤول أن يجيب بأمر يفيد به السائل
معرفة مقدار الأمر الذي طلبه بالمسألة. وكذلك منى كانت المسألة عن مكان الشيء،

فإنها توجب على المسؤول أن يجيب بأمر يحدد به السائل معرفة مكانه . وكذلك متى كانت المسألة عن زمان الشيء .

والأمر الذي يستعمله المجيب في إجابة السائل مطلوبه يسمى باسم الحروف التي يستعملها السائل في الطلب أو باسم مشتق من اسم الحروف التي يستعملها السائل والأمر الذي يستعمله المجيب في إجابة مقدار الشيء يسمى كمية ، وهو مشتق من الحرف الذي يستعمله السائل عن مقدار الشيء . والذي يستعمله المجيب في إجابة زمان الشيء يسمى متى ، وهو اسم ليس مشتقاً من الحرف المستعمل في الطلب ، لكن نُقل إليه الحرف بعينه سُمي به . والأمر الذي يستعمله المجيب في إجابة مكان الشيء فإنه يسمى أين ، وهو سُمي باسم الحرف الذي يستعمله السائل على جهة النقل لا على جهة الاشتقاق

ص ٤١-٤٧

[٤]

أبو نصر الفارابي

- من كتاب الحروف -

الباب الثاني

الفصل الخامس والعشرون

- إختراع الأسماء ونقلها -

(١٥٤) فإذا حدثت لغة في أمة لم تكن لها لغة قبلها ولم تكن تلك لغة لأمة أخرى قبليهم، فإن الشرائع التي فيها بين أنها لم تكن معلومة قبل ذلك عند تلك الأمة، ولذلك لم تكن لها عندهم أسماء. فإذا احتاج واضح اللغة إلى أن يجعل لها أسماء. إما أن يبتدع لها أسماء لم تكن تُعرف عندهم قبله، وإما أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شيئا بالشرائع التي وضعها. فإن كانت لهم لغة أخرى فربما استعمل أسماء شرائع تلك اللغة الأولى منقولة إلى ألسنها من شرائع لغته. فإن كانت لغته أو بعضها منقولة عن أمة أخرى فربما استعمل أسماء ما نقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أن يغير تلك الألفاظ تعبيراً نصير بها حروفها ويبيّن حروف أمته ويبينها ليسهل سطق بها عندهم. وإن حدث فيهم الجدل أو السوفاطية واحتاج أهلها إلى أن ينطقوا عن معان استطروها لم تكن لها عندهم أسماء، إذ لم تكن معلومة عندهم قبل ذلك. إما أن يبتدعوا لها ألفاظاً من حروفهم، وإما نقلوا إليها أسماء أقرب الأشياء شيئا بها. وكذلك إن حدثت الفلسفة احتاج أهلها ضرورة إلى أن ينطقوا عن معان لم تكن عندهم معلومة قبل ذلك، فيفعلون فيها أحد ذلك.

(١٥٥) فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمة أخرى، فإن على أهلها أن ينطقوا إلى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبر بها عن معاني الفلسفة ويعرضوا عن أي معنى من

المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي متعوله عند الأمة الأولى فإنما عرفوها أحداً من ألقاظ أمتهم الألقاظ التي كانوا يعتبرون بها عن تلك المعاني العاقبة بأعيانها، فجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة. فإن وجدت فيها معان نقلت إليها الأمة الأولى أسماء معان عاقبة عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية ولست لها عندهم لذلك أسماء. وكانت تلك المعاني بأعيانها شبه معان أخر عاقبة معلومة عند الثانية ولها عندهم ألقاظ، فالأفضل أن يطرحوا أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شيئاً بها من المعاني عاقبة عندهم فيأخذوا ألقاظها ويسموا بها تلك المعاني الفلسفية. وإن وجدت فيها معان سُميت عند الأولى بأسماء الأشياء العامة شيئاً بها عندهم وعلى حسب تحيلهم الأشياء، وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شيئاً عند الأمة الثانية على حسب تحيلهم للأشياء بمعان عاقبة أخرى غير تلك، فيبغى أن لا تسمى عند الأمة الثانية بأسمائها عند الأمة الأولى ولا يُتكلّم بها عند الأمة الثانية. فإن كان فيها معان لا توجد عند الأمة الثانية معان عاقبة تشبهها أصلاً - على أن هذا لا يكاد يوجد - فإنما أن تُحترع لها ألقاظ من حروفهم، ربما أن يُشرك بينها وبين معان أخر - كيف اتفقت - في العبارة، وإنما أن يعبر بها بالألقاظ لأمة الأولى بعد أن تُعبر تمييزاً يسهل به على الأمة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى عربياً جداً عند الأمة الثانية، إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه. وإن اتفق أن كان معنى فلسفياً يشبه معينين من المعاني العامة، ولكل واحد منهما اسم عند الأمتين، وكان أقرب شيئاً بأحدهما، وكانت نسميتها له باسم الذي هو أقرب شيئاً به، فيبغى أن يسمى ذلك باسم ما هو أقرب شيئاً به.

(١٥٦) والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين. وقد تحزى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا ونحن نجد المصنفين والمسلمين في أن تكون العبارة عنها كلها بالعربية. وقد يُشركوا بينها منها أن يجعلوا لهدى المعين اسماً بالعربية. فإن الأسطفس سمّوه «العنصر» وسمّوا الهبوس «عنصر» أيضاً - وأما الأسطفس فلا يسمى «المادة» و«هيولى» - وربما استعملوا «هيولى» وربما استعملوا «العنصر» مكان «هيولى» غير أن التي تركوها على أسمائها اليونانية هي أشياء قليلة. فما كان من المعاني الفلسفية جرى أمر التسمية فيها على المذهب الأول، فلك المعاني يقال إنها مأخوذة من حيث هي معان مدلول عليها بألقاظ الأمتين وإن كانت المعاني العامة التي منها نُقلت إلى المعاني الفلسفة أسماءها مشتركة لجميع الأمم كانت تلك المعاني الفلسفة مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألقاظ الأمم كلها وما جرى أمر التسمية فيها على المذهب الثاني فإنها مأخوذة من حيث تدلّ عليها ألقاظ الأمة الثانية فقط.

(١٥٧) وينبغي أن توضح المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلاً بل من حيث هي معقولة فقط، وإما إن أُحدت مدلولاً عليها بالإنقاط فإتما ينبغي أن توضح مدلولاً عليها باللفاظ أي أمة اتفقت والاحصاء فيها عدداً يُنطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامة التي منها نُقلت ألفاظها. وربما خُلطت بها وأوهم فيها أنها هي المعاني العامة بأعيانها في العدد وأنها مواظته لها في ألفاظها. فلذلك رأى قوم أن لا يعتبروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أن الفصل هو أن تُجعل لها أسماء محرّعة لم تكن قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلاً، مركّبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم. ولكن هذه الوجوه من الشبه لها غناء ما عند تعليم الولد على الصناعة في سرعة تفهيمه لتلك المعاني متى كانت العبارة عنها بألفاظ أشباهها من المعاني التي عرفها قبل ورودها على الصناعة غير أنه ينبغي أن يُتحرّر من أن تصير معقولة على مثال ما يُتحرّر به من تغليب الأسماء التي تقال باشتراك

(١٥٨) والألفاظ المنقولة عن المعاني العامة إلى المعاني الفلسفية فإن كثيراً منها يستعملها الجمهور مشتركة لمعان عامة كثيرة وتُستعمل في الفلسفة أيضاً مشتركة لمعان كثيرة. والمعاني التي تشترك في اسم واحد منها ما هي صفة في ذلك الاسم المشترك ومنها ما لها يُنسب متشابهة إلى أشياء كثيرة، ومنها ما يُنسب إلى أمر واحد على ترتيب، وذلك إما أن تكون رتبها من ذلك الواحد رتبة واحدة وإما أن تكون رتبها منه متعاضدة بأن يكون بعضها أقرب رتبة إليه وبعضها أبعد منه. وكل واحد من هذين إما أن تسمى هي باسم واحد غير اسم الأمر الواحد الذي إليه تُنسب وإما أن تسمى هي وذلك الأمر معاً باسم واحد بعينه. ويكون ذلك الأمر الواحد أشدّها تقدماً وتقدّمه قد يكون في الوجود وقد يكون في المعرفة. فالذي يرث كل واحد منها إذا كان في المعرفة، ونقاس به الواحد الذي هو أعرف، فإذا أعرف كل اثنين منهما وأقربهما في المعرفة إلى ذلك الواحد الذي هو أعرفها كلّها هو أشدهما تقدماً، ولا سيما إذا كان مع أنه أعرف سبباً أيضاً لأن يُعرف أو تُعرف به الآخر. وأحراها بذلك الاسم أو أحراها بأن يُجعل له ذلك الاسم بإطلاق ذلك الواحد إذا كان أيضاً مُسمّى باسم تلك، ثم أولى الباقية ما كان أعرف أو كان أعرف وسبباً لأن تُعرف به الآخر، إلى أن يؤتى على جمع ما يسمّى بذلك الاسم. وعلى هذا المثال إذا كان فيها واحد هو أفهم في الوجود أو كان مع ذلك مكا لوجود الباقية فإنه أحق وأولى بذلك الاسم على الإطلاق، ثم كل ما كان أقرب في الوجود إلى ذلك الواحد، ثم الأقرب فالأقرب، أحق بذلك الاسم، ولا سيما إذا كان أكمل اثنين منهما سبباً لوجود الآخر، فإنه أحق بذلك الاسم من الآخر. وقد يتفق في

كثير من الأمور أن يكون الأقدم في المعرفة هو أشد تأخرًا في الوجود والآخر منهما أشد تقدمًا في الوجود، فيكون اسمًا لها واحدًا لأجل تشابه بينها إلى أشياء كثيرة، أو لأجل عى أنها تُنسب إلى شيء واحد - إما تتساو أو تتماثل - كان ذلك الواحد يسمى باسمها هي أو كان يسمى باسم غير اسمها. وهذه غير المتقابلة أسماءها وغير المتواظنة أسماءها، وهي متوسطة بينهما، وقد تسمى المشككة أسماءها

ص ١٥٧ - ١٦١

ابن سينا

- من رسالة في الحدود -

قال الشيخ أبو علي الحسين بن سينا، رحمه الله:

المقدمة

أما بعد، فإن أصدقائي يسألوني أن أُملي عليهم حدودَ أشياءٍ بطلوني بتحديدِها فاستعفيتُ من ذلك، علماً بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواء كان تحديداً أو رسماً، وأنَّ المُقدِّمَ على هذا بجرأةٍ وثقةٍ لحقيق أن يكون أتى من جهةٍ الجَهْلِ بالمواضع التي منها تمسُدُ الرسومُ والحدود. فلم يسمعهم ذلك؛ بل الحوا عليَّ بمساعدتي إياهم، ورادوا عني اقتراحاً آخر وهو أن أدلِّهم على مواضع الرُّلل التي في الحدود. وأنا، الآن، مساعدُهم على مُلتبسهم، ومعتزٌّ بقصوري عن بلوغ الحقِّ فيما يلتمسون مني، وخصوصاً على الارتجال والبداهة. إلا أنني أستميتُ بالله وإيَّ العقل؛ فأصنع ما يحضرنِي على سبيل التذكير حتَّى إذا اتَّفَقَ لبعضُ المشاركين صوابٌ وإصلاحٌ أُلحِقَ به. وابتدئ، قبل ذلك، بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة؛ وبالله التوفيق.

مقول. أما الصعوبة التي بحسبِ المحدثِ الحقيقي، فهي أمرٌ ليس بالإمكان تعادينا منه؛ وإشغافنا على أنفسنا من الرِّلة إنما هو بحسبها فقط بل هذه الصعوبة أُنجلُ من أن تُوسَّعَ مَوْجِيعُ ما يكون العائقُ والمتوقِّعُ عنه خطأ، مثل أن يكون واحدٌ من الضمماء السقاط الذين يتكلمهم في كفهم عن مخالطة المحافل أدنى جِسْمَةٍ من الناس يدعي أنه إنما يتقَبَّضُ عن المحافل والمعاشرات خطأ أن يستَخدمه الملك. بل نحن إنما نعرفُ بالمعبر والمصور، وسنُفِي عما سألوه بقصورتنا عن إيفاء الرسوم حقَّها، والخطود غير الحقيقة حقَّها، وأُمنِ الخطأ فيها.

فإنَّ الحدودَ الحقيقية، فإنَّ الواجبَ فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق أن يكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات إلا شيء؛ إلا وهو مضمَّن فيه، إمَّا بالفعل، وإمَّا بالقوة. والذي بالقوة أن يكون كل واحد من الألفاظ المفردة التي فيها إذا حصلت وحُلَّت إلى إجراء حَقٍّ، وكذلك فعل بأجراء حَقٍّ، انحَلَّ أمر الأمر إلى إجراء ليس غيرها ذاتًا. فإنَّ الحدَّ إذا كان كذلك، كان مساويًا المحدود بالحقيقة إذا كان مساويًا له في المعنى كما هو مساوٍ له في العموم، لا كما يُقال «الحساس والحيوان» إذ الحساس منهما مساوٍ للآخر في العموم، وليس مساويًا له في المعنى؛ لأنَّ المراد بلفظ الحساس شيء ذو حسن فقط، وبالحيوان شيء آخرى مع هذا الشيء، مثلاً جسم ذو نفس له تغلُّب، وهو حساس، مُتَحَرِّك بالإرادة بالحيوان أكبر من الحساس في المعنى، وإن كان مساويًا في العموم.

والحكماء إمَّا يقصدون في التحديد، لا التمييز، الذاتي، فإنه ربما حصل من جنس هاب وفصل سافل؛ كقولنا: «الإنسان جوهر ناطق مانت». لذلك يريدون من التحديد أن تُرسم في النفس صورة متقولة مساوية للصورة الموجودة؛ فكما أن الصورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذاتية، وكذلك الحدُّ إمَّا يكون حدًّا للشيء إذا تَضَمَّن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو بالفعل. فإذا فعلوا هذا، تبعه التمييز. وطالبت التحديد للتمييز كطالب معرفة شيء لأجل شيء آخر.

لهذا، اشترط في التحديد وَضْعُ الحسِّ الأقرب لينضج جميع الذاتيات المُشتركة فيها، ثم أمر باتباع جميع المصُول، وإن كانت بواحد منها كفاية في التمييز حتى قيل: لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا الهيولاني دون الصوري، وإن كفى أحدهما بالتمييز فانظر من أين للمشر أن يحضره في التحديد إبقاء أن يأخذ لازمًا مما لا يفارق فلا يجور رفعه في التوهم مكانَّ الذاتي؟ ومن أين له أن يأخذ الجسم لأفرت في كل موضع، ولا يفعل يأخذ الأبعد على أنه الأفرت؟ فإنَّ التركيب لا بدَّه عليه، والقسمة التي لا ضيرة فيها أصمُّ شيء؛ واصطيد هذا بالبرهان عسر؛ ثم يصح أنه قد حصل جميع ما حصله ذاتيًا ليس فيه من اللوارج غير الذاتية شيء واحد الجسم الأقرب.

فمن أين أن تُحصل جميع المصُول المقومة للمحدود إذا كانت مساوية، وأن لا يحصل حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي، وكيف يحد في كل واحد وَضْعُ الطلب؟ وكذلك في الأقسام التي تقع مصُول مداخلية، أنه كيف يحفظ ذلك إذا كان في الأحاس التي هي فوق الجسم القرب فيقسم ذلك الجسم ضَرْبَيْن من العسمة

المتداخلة، وكيف يمكن أن يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الأقرب من أولى القسمين، ومع ذلك لا يضيغ الفصل الذي للقسم الأخرى إن كان ذاتياً؛ وإن كان على ما يفعله بعض الناس إن الوصول للثانية لا تكون متداخلة، وإنما يدخل الداني غير الدني؟ فكيف يمكن الإنسان أن يتحرر في كل موضع فيأخذ ما توجهه القسم الذاتية دون غير الفلسفة؟ هذه الأسباب، وما يجري مجراها، مما يطول به كلامنا هاهنا، مؤيساً من أن يكون معتدلين على توفيق الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر

. حذ العقل العقل اسم مشترك لمعاني عدة فيقال عقل لصحة المعطية الأولى في إنسان فيكون حذ أنه قوة بها وجود التمييز بين الأمور النسيحة والحسة. ويقال عقل لما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حذ أنه معاني مجتمعة في النفس تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. ويقال عقل لمعنى آخر وحذ أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختباره. هذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل.

وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معاني أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرق بينه وبين العلم؛ فقال، ما معناه، هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالمعطية؛ والعلم ما حصل بالاكتمال. ومنها المعقول المذكورة في كتاب «المس» فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي. فالعقل النظري قوة للنفس تقبل مايات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل هدية معلومة.

ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل؛ فمن ذلك العقل الهيولاني، وهو قوة للنفس مستعدة لقبول مايات الأشياء مجردة عن السواد. ومن ذلك العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من العقل بحصول الذي سماه في كتاب «البرهان» عقلاً. ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة مقبولة حتى شاء عملها، وأحضرها بالفعل. ومن ذلك العقل المستعاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

ومن ذلك المعقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً. فعند العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري دائه ماهية مجردة في ذاتها لا متجريد غيرها عن المادة وعن علاقت المادة هي ماهية كل موجود، وأما من

جهة ما هو عمل فقال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العمل الهوليائي من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه . .

... حد الصورة : الصورة اسم مشترك يُقال على معاني على النوع ، وعلى كل ماهية شيء كيف كان وعلى الكمال الذي به يُستكمل النوع استكمالاته الثواني وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع حد الصورة بالمعنى الأول ، وهو النوع ، أنه المقول على كثيرين في جواب ما هو ، ويقال عليه آخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره . وحدها بالمعنى الثاني أنه كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونة كيف كان . وحدها بالمعنى الثالث أنه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان . وحدها بالمعنى الرابع أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له ، ولكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصاً به ، مثل صورة النار في هولي النار ، فإن هولي النار إنما يقوم بالفعل بصورة النار أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار . وحدها بالمعنى الخامس أنه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه . لا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسابة والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له ؛ وربما قيل إنه صورة للكمال المفارق ، مثل النفس ؛ فحدّه أنه جرة غير جسماني مفارق يتم به ويجزء جسماني نوع طبيعي

حد الهولي الهولي المطلقة هي جوهر وجوده بالفعل ، إنما يحصل بقبوله الصورة لجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تحضه إلا معنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها . ويقال هولي لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمرًا ليس فيه فيكون مقياس إلى ما ليس فيه هولي ، وبالمقياس إلى ما فيه موضوعاً .

حد الموضوع يقال موضوع لما ذكرناه ، وهو كل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وقد كان له ، ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هولي محل غير المتقوم بذاته بل بما يحلّه ، ويقال موضوع لكل معنى يُحكم عليه بسلب أو

يحدث

حد المادة المادة تُقال اسمًا مرادفًا للهولي . وتُقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال بجماعه إلى غيره ووروده عليه بسيرًا بسيرًا ، مثل الحني والدم لصوره الحيوان ، فربما كان ما بجماعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه

حدّ العنصر العنصر اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر المحل الأول الذي ما نحالته يعمل صوراً متوحد بها كاتبات عنها، إقاماً مطلقاً وهو الهيولى الأولى، وإقاماً شرط الحسمية وهو المحل الأول من الأقسام الذي يكون عنه سائر الأقسام لكنه يقول صورها

حدّ الأسطقس الأسطقس هو الجسم الأول الذي يجمعها إلى أجسام أولى مخالفة به في النوع يقال إنه أسطقس لها؛ ولذلك قيل إنه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة.

مستل من كتاب المصطلح للفيلسوف عند العرب

عبد الأمير الأهم

ص ٢٢١-٢٤٦

[٦]

الفزالي

- من كتاب معيار العلم -

كتاب الحدود

الفن الأول

في

قوانين الحدود

وفيه فصول

الأول

في

بيان الحاجة إلى الحد

وقد قلنا أن العلم قسمان

أحدهما: علم بذوات الأشياء ويستقى تصوّراً،

والثاني: علم بسمة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب، ويستقى تصديقاً
وأن الوصول إلى التصديق بالحقبة، والوصول إلى التصوّر التام بالحد. فإن لأشياء
الموحدة تنقسم إلى أعيان شحصية، كرمذ ومكة، وهذه الشجرة وإلى أمور كائنة،
كالإنسان، والبلد، والشجر، والبر، والبحر. وقد عرفت الفرق بين الكلّي والجزئي،
وعرضا في الكلّيات، إذ هي المستعمل في البراهين. والكلّي نارة معهم فهمًا حملًا
كالمعهوم من مجرد اسم الجملة، وسائر الأسماء، والألقاب، للأبواب والأجناس. وقد

بهم فمما ملخصاً مفصلاً محطاً بجميع الدقائق التي بها هوام الشيء متميزاً عن غيره في
الدهن تميزاً تاماً تنعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم، كما بهم من قولنا شراب
مسكر مختصر من العنب، وحيوان ناطق مائت، وجسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة
متعدي فإن هذه المحدود بهم بها. الخمر، والإنسان، والحيوان، فهما أشد ملخصاً،
ونفصيلاً، وتحديقاً، وتميزاً، مما بهم من مجرد أساميها

وما بهم الشيء هذا للصرح من التعميم يستحق حذراً، كما أن ما بهم الصريح الأول
من التعميم يستحق اسماً، ولقباً. والفهم الحاصل من التحديد، يستحق علماً ملخصاً
مفصلاً. والعلم الحاصل بمجرد الاسم يستحق علماً جليلاً.

وقد بهم الشيء مما يتميز به عن غيره، بحيث يعكس على اسمه، ويعكس الاسم
عليه، ويتميز بالصفات الداتية المقومة، التي هي الأجاس، والأنواع، والفصول، بل
بالعرض والخواص، فيسمى ذلك رسماً. كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنه
الحيوان الماشي برجليه، للعريض الأظفار، الصالح. فإن هذا يميزه عن غيره،
كالحد. وكقولك في الخمر: إنه المائع المستحيل في الدن، الذي يذهب بالريد. . إلى
غير ذلك من العوارض التي إذا جمعت لم توجد إلا للخمر. وهذا إذا كان أعم من الشيء
لمحدود، بأن يترك بعض الاحترازات، سمي رسماً ناقصاً. كما أن الحد إذا ترك فيه
بعض الفصول الداتية، سمي حدّاً ناقصاً.

ورب شيء يحسر الوقوف على جميع ذاتياته، أو لا يلقى لها عبارة، فيعدل إلى
الاحترازات العرضية، بدلاً عن الفصول الداتية، فيكون رسماً مميزاً قائماً مقام الحد في
التمييز فقط، لا في تفهم جميع الدقائق.

ولمحلصون إننا بطلون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا
لمجرد التمييز، ولكي مهما حصل التصور بكماله تميز التمييز ومن يطلب التمييز
لمجرد يقتنع بالرسم. فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير. الاسم، والحد، والرسم في تفهم
لأشياء. وعرفت انقسام تصور الشيء: إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة، وإلى
تصور له بمعرفة أعراضه وأن كل واحد منهما قد يكون تائماً مساوياً للاسم في طرفي
الحمل؛ وقد يكون ناقصاً، فيكون أعم من الاسم.

واعلم أن أنوع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً، ثم
تذكر الأعراض الخاصة المشهورة، فصولاً. فإن الخاصة الخفية، إذا ذكرت لم تفيد
التعريف على العموم، فمهما قلت في رسم المثلث إنه الشكل الذي رواياه تساوي
قائمين لم تكن رسمته إلا للمهندسين فيذن الحد قول دال على ماهية الشيء. والرسم
هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخلصها حملتها بالاجتماع وتساويه.

الفصل الثاني

في

مادة الحد وصورته

قد قدّمنا أنّ كلّ مؤلّف، عليه مادة وصورة كما في القياس ومادة الحد. الأجسام، والأنواع، والمفصول. وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس. وأمّا صورته وهيئته، فهي أن يُراعى فيه إيراد الجنس الأقرب، ويردّ بالفصول الدائّية كلّها، فلا يترك منها شيء، ومعنى إيراد الجنس القريب أن لا نقول في حدّ الإنسان جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب بل نقول حيوان، فإنّ الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم. ولا نقول في حدّ الحمر. إنّه مائت مسكر، بل نقول: شراب مسكر. فإنّه أخصّ من المائت وأقرب منه إلى الخمر.

وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الدائّية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا مثل عن حدّ الحيوان، فقال جسم ذو خمس، حسّاس، له بعد، متحرّك بالإرادة فقد أتى بجميع الفصول ولو ترك ما بعد الحساس، لكان التمييز حاصلًا به، ولكن لا يكون قد تصوّر الحيوان، بكمال دائّياته. والحدّ عنوان المحدود فيبني أن يكون مساوياً له في المعنى؛ فإن بقصر بعض هذه المفصول سُمّي حدًّا ناقصًا وإن كان التمييز حاصلًا به، وكان مطرّفًا ممكنًا في طريق الحلّ ومهما ذكر الجنس القريب، وأتى بجميع الفصول الدائّية، فلا ينبغي أن يزيد عليه.



ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته، عرفت أنّ الشيء الواحد لا يكون له إلّا حدّ واحد، وإنّه لا يحتمل الإيجاز والتطويل لأنّ إيجازه يحدف بعض الفصول، وهو نقصان وتطويله يذكر حدّ الجنس القريب، بدل الجنس، كقولك في حدّ الإنسان إنّه جسم ذو خمس حسّاس متحرّك بالإرادة، ناطق مائت. فذكر حدّ الحيوان بدل الحيوان وهو فصول يستعنى عنه؛ فإنّ المقصود أن يشتمل الحدّ على جميع دائّيات الشيء. إمّا بالقوّة، وإمّا بالفعل. ومهما ذكر الحيوان ضدّ اشتمل على الحساس والمتحرّك والجسم بالقوّة، أي على طريق التضمّن.

وكذلك قد يوجد الحدّ للشيء الذي هو مركّب من صورة ومادة يذكر أحدهما؛ كما يقال في حدّ العضب إنّه غليان دم القلب، وهذا ذكر المادة. ويقال: إنّه طلب الانتقام،

وهذا هو ذكر الصورة بل الحدّ التام أن يقال . هو عليان دم القلب، لطلب الانتعاش في
قبل: فلو سها سها، أو تعتمد متعمد، فطول الحدّ؛ يذكر حدّ الجنس القريب، بدل
الجنس القريب، أو راد على بعض المفصول الذاتية شيئاً من الأعراس واللوازم، أو بعض
بعض المفصول . فهل يفوت مقصود الحدّ، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟

فما المنظرون إلى طواهر الأمور، ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ،
والأمر أهون مما يظنون، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحدّ، لأن المقصود تصوّر الشيء
بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص، بإيراد الأعم أولاً، وإردفه
بالأخص الجاري مجرى الفصول . وإذا حفظ ذلك، فقد حصل العلم التصوري المفصل
المطلوب . أمّا الفصان يترك بعض الفصول؛ فإنه نقصان في التصوّر . وأمّا زيادة بعض
الأعراس، فلا يقدح فيما حصل من التصوّر الكامل، وقد يتبع به في بعض المواضع،
في زيادة الكشف والإيضاح . وأمّا إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات، فذلك قادح في
كامل التصوّر . فليعلم مبلغ تأثير كلّ واحد في المقصود، ولا ينبغي أن يجمد الإنسان
على الرسم الممتد المألوف في كلّ أمره، وينسى غرضه المطلوب .

فإن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب، حصل المقصود، وإن زيد شيء من
الأعراس، أو أخذ حدّ الجنس القريب، بدل الجنس

الفصل الثالث

في

ترتيب طلب الحدّ بالسؤال

والسائل عن الشيء بقوله ما هو؟ لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل)، كما أن
لسائل بـ (لم) لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب (هل). فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد
وجوده، وقال: (ما هو؟) رجع إلى طلب شرح الاسم، كقول الفاعل ما العملاء؟ وما
الكيمي؟ وهو لا يعتمد لهما وجوداً . فإذا اعتد وجود، كان الطلب متوجّهاً إلى تصوّر
الشيء في ذاته وترتيبه أن يقول: (ما هو؟) مشيراً إلى محله مثلاً . فإذا أجاب المسؤول
بالجنس القريب، وقال: شجرة . لم يفتح السائل به، بل قرأ ما ذكره صعبه (أي) وقال
أي شجرة هي؟ فإذا قال: هي شجرة تثمر الرطب، فقد ملخ المقصود، وانقطع السؤال .
ولا إذا لم يفهم معنى الرطب أو الشجر فيقول إلى صيغة (ما) ويقول: ما الرطب؟ وما

الشجر؟ فيذكر له حسه وفصله، فيقول الشجر نبات قائم على ساق فإن قال: ما الساق؟ فيذكر حسه وفصله ويقول هو جسم معتد، بام فإن قال: ما الجسم؟ فيقول هو الممد في الأقطار الثلاثة. أي هو الطويل، العريض، العميق. وهكذا إلى أن ينقطع السؤال

فإن قيل: متى ينقطع السؤال؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال وإن تعين توقفه فهو تحكّم

فنقول لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى أجناس وفصول، تكون معلومة بلسان لا محالة فإن تجاهل أبداً لم يمكن تعريفه بالحدّ لأن كلّ تعريف وتعريف، يستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء، بالحدّ، إلا من عرف أجزاء الحدّ، من اجس والفصل قبله: إمّا بنفسه لوضوحه، وإمّا بتجريد آخر، إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنعسها كما أنّ كلّ نعلم تصديقي بالحيّة، فيعلم قد سبق لمقدمات، هي أوليّة لم تعرف بالقياس، أو عرفت بالقياس، ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات، فأخر الحدّ يجري مجرى مقدمات القياس، من غير فرق والمقصود من هذا، أنّ الحدّ يترتّب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتيّ، ولا معنى له سواء.

وما ليس له فصل وجنس، فليس له حدّ، ولذلك إذا سئلنا عن حدّ الموجود لم نقدر عليه إلا أن يراود شرح الاسم، فيترجم بمصارة أخرى عجيبة، أو تبدّل في العربية بشيء، ولا يكون ذلك حدّا، بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له. فإذا سئلنا عن حدّ الأحمر، قلنا: المغفار وعن حدّ الحركة قلنا: هو المعرفة وعن حدّ الحركة قلنا: هي النقلة. لم يكن حدّا، بل كان تكررًا للأشياء المترادفة.

ومن أحت أن يستيه حدّا فلا حرج في الإطلاقات ومنع مني بالحدّ، ما يحصل في المص صورة موازية للمحدود، مطابقة لجميع مفهوله الذاتية. وإنما راعينا المفصول الدتية، لأنّ الشيء قد يحصل عن غيره بالمرض الذي لا يقوم ذاته، انفصال الثوب الأحمر عن الأسود وقد يحصل بلازم لا يفارق، انفصال العار بالسواد عن الثلج، وانفصال العراب عن البغاء. وقد يحصل بالذات انفصال الثوب عن السيف، وانفصال ثوب من إبريسم عن درهم من قطن.

ومن يسأل عن ماهية الثوب، طالباً حتم، فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبته؛ لأننا لا نقوم التوبة من اللون، والطول، والمرض.

جوابه: بما لا يعوم ذات الثوب، مخّل بالسؤال.

فقد عرف أن الحد مركب من المحس والفصل، وأن ما لا يدخل تحت جنس، حتى
يفصل عنه بفصل ما لا حد له، مثل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميه
حدًا مخالف للتسمية التي اصطلاحا عليها، فيكون الحد مشتركًا له، ولما ذكرناه

الفصل الرابع

في

أقسام ما يُطلق عليه اسم الحد

والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء:

الأول: الحد المشرح لمعنى الاسم، ولا يلغى فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل
ربما يكون مشكوكًا ويذكر الحد ثم إن ظهر وجوده، عرف أن الحد لم يكن بحسب
لاسم المجرد وشرحه بل هو هوان الذات وشرحه.

الثاني: بحسب الذات، وهو نتيجة برهان.

والثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ برهان

والرابع: ما هو بحسب الذات

والحد النام الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان، كما إذا مثلت من حد
الكسوف، فقلت إنحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بين الشمس، فإنحاء ضوء
القمر هو نتيجة برهان، وتوسط الأرض المبدأ. فإنك في معرض البرهان تقول: متى
توسطت الأرض، فإنحى الدور، فيكون التوسط حدًا أوسط، فهو مبدأ برهان،
ولإنحاء حد أكبر، فهو نتيجة برهان. ولذلك يتداخل البرهان والحد، فإن العلة الذاتية
من هذا الجنس، تدخل في حدود الأشياء، كما تدخل في براهينها. فكل ما له علة، فلا
بد من ذكر علة الذاتية، في حده؛ لتتم صورة ذاته. وقد تدخل العلة الأربعة في حد
الشيء الذي له العلة الأربعة، كقوله في حد الفاعوم إنه آلة صاعدة من حديد، فكله
كحد، يقطع به الحطب محكًا. فقولك آلة جنس. وصاعدة تدل على المبدأ الماعل
ولشكل تدل على الصورة والحديد تدل على المادة. والبحث على العاية، وبه
لاحتراز من المتعب والمشار، إذ لا ينحت بهما.

وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان، إذا حصل التعبير بها، فيقال في حد

الكسوف إنمحاء ضوء القمر فيسمى هذا حدثاً وهو نتيجة برهان. وإن اقتصر على
العلّة، وقال. الكسوف هو بوسط الأرض بين القمر وبين الشمس، وحصل به المميز،
فيل: حدّ مبدأ برهان، والحدّ التام، المركّب منهما.

القسم الخامس ما هو حدّ لأمر ليس لها علل وأسباب، ولو كان لها علل، لكانت
عللها غير داخله في جواهرها، كتحديد العقلة والوحدة والحدّ. فإن الوحدة يذكر لها
تعريف، وليس للوحدة سبب. والحدّ بحدّ؛ فإنه قول دالّ على ماهية الشيء. ولعل
سبب؛ فإنه حادث لا محالة، لعلّة، لكنّ سببه ليس داتياً له، كانمحاء ضوء القمر في
الكسوف فهذا الخامس ليس بمجرّد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان، ولا نتيجة
برهان. ولا هو مركّب منهما.

فهذه أقسام ما يُطلق عليه اسم الحدّ، وقد يُسمّى الرسم حدثاً، على أنّه مميّز، فيكون
ذلك وجهاً مادّياً.

المصل الخامس

في

أنّ الحدّ لا يقتصر بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

لأنّه إن أثبت بالبرهان، افتضرت إلى حدّ أوسط، مثل أن يقال مثلاً: حدّ العلم
لمعرفة.

يقال له: لم

نفكر: لأنّ كلّ علم اعتقاد، وكلّ اعتقاد معرفة، والمعرفة أكبر. ويسفي أن يكون
الأوسط مساوياً للطرفين؛ إذ الحدّ هكذا يكون، وهذا محال؛ لأنّ الأوسط عند ذلك له
حدث، وهما أن يكون حدّاً للأصغر. أو مستأ، أو خاصّة
الحالة الأولى: أن يكون حدثاً، وهو باطل من وجهين:

أحدهما: إنّ الشيء الواحد لا يكون له حدّان تامّان، لأنّ الحدّ ما يجمع من الجنس
والمصل، وذلك لا يميل للتدليل. ويكون الموصوع حدثاً أوسط هو الأكبر معه، لا
عبره، وإن عايره في اللفظ. وإن كان معيّراً له في الحقيقة، لم يكن حدّاً للأصغر
الثاني: إنّ الأوسط بما عرف كونه حدثاً للأصغر؟ فإنّ عرف بحدّ آخر، فالسؤال قائم
في ذلك الآخر

ودنت إنا أن بسلسل إلى غير نهايه، وهو محال. وإنا أن تُعرف بلا وسط، فليُعرف
الأول بلا وسط، إنا أمكن معرفة الحد بغير وسط

الحاجة الثانية أن لا يكون الأوسط حدًا للأصغر، بل كان رسمًا أو خاصّة، وهو
باطل من وجهين

أحدهما إن ما ليس بحدّ، ولا هو ذاتي مقوم، كيف صار أعرف من الذاتي المقوم؟
وكيف ينصّور أن نعرف من الإنسان، أنّه ضحكك، أو عايش، ولا يعرف أنّه جسم
وحيد؟

لثاني: إنّ الأكبر بهذا الأوسط، إن كان محمولًا مطلقًا وليس بحدّ، فليس يلزم منه
لا كونه محمولًا للأصغر، ولا يلزمه كونه حدًا.

وإن كان حدًا فهو محال؛ إذ حدّ الخاصّة والعرض لا يكون حدّ موضوع الخاصّة
والعرض، فليس حدًا لضحكك هو بعينه حدّ الإنسان.

وإن قيل إنّ محمول على الأوسط، على معنى أنّه حدّ موضوعه، فهذه مصادرة
على المطلوب.

فقد تبين أنّ الحد لا يكتسب بالبرهان

فإن قيل: بماذا يكتسب؟ وما طريقه؟

قلنا: طريقه التركيب، وهو أن نأخذ شخصًا من أشخاص المطلوب حدّه، بحيث لا
ينقسم، ونظر من أيّ جس من جملة المقولات المشر فأخذ جميع المحمولات
المقومة لها، التي هي ذلك الجس، ولا يُلغى إلى العرض واللازم، بل يقتصر على
لمقومات، ثم يحدف منها ما تكرر. ويقتصر من جملتها على الأخير القريب، ونضيف
إليه العصل فإن وحيدها مساويًا للمحدود، من وجهين، فهو الحدّ، ومعني بأحد
الوجهين الطرد والمكس، والتساوي مع الاسم في الحمل. فهما ثبت الحدّ انطلق
الاسم، ومهما انطلق الاسم، حصل الحدّ.

ونعني بالوجه الثاني: المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالًّا على كمال حقيقة
الذات، لا يشذّ منها شيء. فكم من ذاتي متعيّر ترك بعض أصوله، فلا يعوم ذكره في
النس صورته معولة للمحدود، مطابقة لكمال ذاته. وهذا مطلوب المحدود. وقد ذكرنا
وجه ذلك

ومثال طلب الحد، أنا إذا مثلنا عن حدّ الخمر، مشير إلى حمر معينة، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمر بقدر بالزبد، وهذا عرضي فطرحة. ونراه ذات رتحة حادة، ومرطبا للشرب، وهذا لازم فطرحة. ونراه حسما، أو عائقا ومبتلا وشراثا مسكرا، ومعتصرا من العس، وهذه داتيات فلا نقول: جسم، مانع، ستال، شرب لأن المانع يعني عن الجسم؛ فإنه جسم محصوص، والمانع أحص منه ولا نقول مانع، لأن الشراب يعني عنه وتصمته، وهو أحص وأقرب، فتأخذ الجسم الأقرب فتمتصّر لجميع الداتيات العاقبة، وهو شراب، مره مساويا لغيره من الأشربة، فتفصله عنه بفصل داتي لا عرضي، كقولنا: مسكر يحفظ في الدن، أو مثله فيجتمع لنا شراب مسكر فتطر هل يساوي الاسم في طرفي الجمل؛ فإن ساواه فتطر هل تركنا فصلا آخر داتيا لا تتم داته إلا به، فإن وجد معا صمناه إليه، كما إذا وجدنا في حدّ الحيوان أنه جسم، ذو نفس، حساس. وهو يساوي الاسم في الحمل، ولكن ثم فصل آخر داتي، وهو المتحرك بالإرادة، فينفي أن تصيفه إليه

فهذا طريق تحصيل الحدود، لا طريق مره

ص ٢٦٥ - ٢٧٧

- ٢ -

مناظرات لغوية - فلسفية

من مناظرة

بين متى بن يونس القناتي الفيلسوف وبين أبي سعيد السيرافي

قال أبو حيان ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى واحتصرتها فقال لي اكتب هذه المناظرة على التمام فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس السيه وبين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يعتنم سماعه ونوقي فوائده ولا يتهاون بشيء منه. فكتبت حدثني أبو سعيد بلخ من هذه الفصة، فأما علي بن عيسى الحوئي الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة. قال، لما انعقد المجلس سنة عشرين وثلاثمائة قال الوزير ابن الفرات للجماعة... أريد أن يتدب مكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق فإنه يقول لا ميل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والحير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، إلا بما حوته من المنطق، وملكانه من القيم، واستفادناه من واضعه على مراتبه وحدوده، واطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه فأحجم القوم وأطرقوا فقال ابن الفرات. والله إن فيكم لمن يمي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وأني لأعذكم في العلم بخاراً وللدن وأهله أنصاراً وللحق وطلابه مناز، فما هذا التناحر والتلاد للندان تجلن عنهما؟ فرجع أبو سعيد السيرافي رأسه وقال اعذرني لوزير فإن المعلم المصون في المصنوع غير المعلم المعروف في هذا المجلس على الأسدي المصنوعة والميون المحذقة والعقول الجامدة والألباب النافذة، لأن هذا يستصحب الهبة والهيئة مكسرة ويجتلب الحيا والحيا مغلبة وليس البرار في معركة عاصفة كالمصراع في معركة حاصدة. فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد فاعتذر عن غيرك موحب عليك الانتصار لنفسك والانتصار لنفسك راجع على الجماعة بمصلك فقال أبو سعيد مخالفة الوزير فيما تأمره هجنة والاحجاز عن رأيه إحلالاً إلى التمهيد وبعود الله من رثه القدم وإياه نسل حس التوفيق والمعونه في الحرب والسلام.

ثم واجه متى فقال حدثني عن المنطق ما نعي به، فإنا إذا فهمنا مرادك فه كان كلاما معك هي قول صوابه وردّ خطائه على من مرضي وعلى طريقه معروفة. قال متى أعني به إته آله من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعني من صانحه كالصيران فإني أعرف به الراحات من التعصان والشائل من الجائح. فقال له أبو سعيد أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه تُعرف بالعقل إن كنا نبحث بالعمل؛ هكذا عرفت الراحح من الناقص من طريق الورن من ذلك بمعرفة المورون أهو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص. وأراك بعد معرفة المورن فقيرا إلى معرفة جوهر المورون، وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدّها، فعلى هذا لم يصحك الورن الذي كان عليه اعتدالك وفي تحقيقه كان اجتهدك إلا نفعًا يسيرًا من وجه واحد وبقيت عليك وجوه فأت كما قال الأول

حُفَّتْ شَيْئًا وَصَاعَتْ وَنَكَ أَشْيَاء . . .

. . . إذا كان المنطق وصمه رجل من يوان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن يطوروا فيه ويتحدوه حكما لهم وعليهم وقاصبا يسهم ما شهد لهم قبلوه وما نكروه ورفضوه؟ قال متى إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث عن الأعراض المعقولة والمعاني المدركة، ونصيح للحواطر السانحة والسوانح الهاجسة والناس في المعقولات سواء ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية عند جميع الأمم وكذلك ما أنشبهه؟ قال أبو سعيد لو كانت مطلوبات بالعقل والمدكورات باللفظ ترحع مع شُعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه لمرتبة اليثة هي أربعة وأربعة أنهما ثمانية رال الاختلاف وحضر الاتفاق ولكن ليس الأمر هكذا ولقد مؤمت بهذا المثال ولكم عادة في مثل هذا التصويه، ولكن تدع هذا أيضا. إذ كانت الأعراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والمعروف، أفليس قد لزممت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال نعم قال أخطأت قل في هذا الموضع بلى قال متى بلى أنا أفلدك في مثل هذا قال أبو سعيد فأت إذا لست تدعوننا إلى علم المنطق بل إلى تعلّم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعوننا إلى لغة لا نعي بها وقد عفت منذ زمان طويل وما أهدنا وامرضى القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصرفها؟ على أنك نعر من السريانية مما تقول في معاني متحوّلة بالعمل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية. قال متى يونان وإن نادت مع لعتها، فإنّ الرحمة قد حفظت الأعراض وأتت المعاني وأخلصت الحقائق. قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أن

لترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرقت وورثت وما جرفت وأنها ما التاشت ولا حافت، ولا نقصت ولا رادت، ولا فلتت ولا أخترت، ولا أخلب بمعنى الحاص والمعام ولا أحصر الحاص ولا بأعم العام وإن كان هذا لا يكون وليس في طبائع اللغات ولا في مفاهيم المعاني، فكأنك تقول بعد هذا لا حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وصوه ولا حقيقته إلا ما أبرزوه. قال متى: لا ولكنتهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة وبحث عن ظواهر هذا العالم وباطنه وعن كل ما يتصل به ويفصل عنه. وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر واشتر ما انتشر، وفشا ما فشا، ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصناعة ولم نجد هذا لغيرهم. قال أبو سعيد: أخطأت وتعضيت وملت مع الهوى، فإني لعلم ميثوث في العالم ولهذا قال القائل:

العلم في العالم ميثوب • ونحوه العاقل ميثوث

وكذلك الصاعات مفضضة على جميع من على جلد الأرض، ولهذا غلب همم في مكان دون مكان وكثرت صناعة في بقعة دون صناعة. وليس واضح المنطق يونان بأسرها إنما رجل منهم، وقد أخذ عثم قبله كما أخذ عنه من بعده وليس هو حجة على هذا الحق الكثير والجم الغفير، وله محالون منهم ومن غيرهم، ومع هذا فالاختلاف في الرأي والمنظر والبحث والمسئلة والجواب صبح وطبيعة. فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلله أو يؤثر فيه عيبات هذا محال، ولقد بقي العالم بعد منطوقه على ما كان قبل مطلقه وامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطيع لأنه معتقد بالظرة والطباع وأنت فلو مزعت بالك وعرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحدثنا بها وتجاريها فيها، وتدرس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها، تعلمت أنك عني عن معاني يونان كما أنك عني عن لغة يونان وهذا مسنة. أنقول أن الناس عقولهم مختلفة وأنصاؤهم منها معاونة؟ قال متى: نعم. قال وهذا التفاوت والاختلاف بالطبيعة أو الاكساب؟ قال: بالطبيعة. قال: فكيف يجوز أن يكون هذا شيء يرفع به الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي. قال متى: هذا قد مر في حملة كلامك آنفاً. قال أبو سعيد: فهل وصلته بجواب قاطع وبيان واضح ودع هذا، نسلك عن حرف واحد هو دائر في كلام العرب ومعانيه منمزة عند أهل الحقل، ومنشرح أنت معانيه من ناحيه منطق أرسطالس الذي تقل به وتباهي بتعجبه وهو لواو، وما أحكامه وكيف مواقفه، وهل هو على وجه واحد أو وجوه. فبهت متى وقال: هذا نحو والنحو لم أنظر فيه لأن لا حاجة بالمنطقي إلى النحو والنحوي حاجة إلى المطلق لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ. قال مر المنطقي

باللفظ فالعرض وإن عُبِّرَ الحوي بالمعنى فالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ والدفع
أوضح من المعنى قال أبو سعد أخطأت لأن المنطق والحر واللفظ والإصباح
ولإعراب والإنباء والحديث والإخبار والاستحار والعرض والتعني والحض والدعاء
ولداء والطلب كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة ألا ترى أن رجلاً لو قال نطق
ويد بالحق ولكن ما نكلم بالحق وتكلم بالعش. ولكن ما قال العش وأعرب عن نفسه
ولكن ما أعصح، وأبان المراد ولكن ما أوضح أوفاه بحاجته ولكن ما لفظ أو أحر ولكن
ما أبا، لكأن في جميع هذا منحرفاً ومناقضاً وواضحاً للكلام في غير حقه ومسحلاً للمعنى
على غير شهادة من عقله وعقل غيره. والحر منطلق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق
حر ولكنه مفهوم باللغة وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى
عقلي ولهذا كان اللفظ دائماً على الزمان يفتقر أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ولهذا كان
المعنى ثابتاً على الزمان لأن مستملي المعنى عقل والعقل إلهي ومادة اللفظ طيبة ولكن
طبيعي متناهية وقد بقيت أنت بلا اسم لصاعتك تتحلها وأنتك التي ترهي بها إلا أن
تستعير من العربية لهما اسماً فتعار ويسلم لك بفقدك، وإن لم يكن لك بد من قبل هذه
صفة من أجل الترجمة فلا بد لك أبصاً من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة
ولترقي من الحيلة اللاحقة لك. قال متى يكسبي من لعنكم هذا الاسم والفعل
ولحرف، فإني أتبع بهذا القدر إلى أعراض قد هدتها لي يونان، قال أبو سعيد
أخطأت لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف غير إلى وضعها وبلائها على الترتيب
توقع في عرائر أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال
ولحروف، فإن الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات وهذا
باب أنت وأصحابك ورهطتك عنه في غملة. على أن هاهنا سرّاً ما علق بك ولا أسفر
بعثك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها محدود
صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديسها وتأخيرها واستمرارها وتحقيقها
وتشديدها وتحميمها وسحنها وضيقها ومظنها ونثرها ومسجعها ووردها وميلها وغير ذلك
متنا بطول ذكره وما أظن أحداً يدفع هذا المحكم أو يسأل في صوابه ممن يرجع إلى
مسكة من عقل أو نصيب من أوصاف، فمن أين يجب أن تنقش بشيء ترحم لك على هذا
الوصف، بل أنت إلى أن تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى أن تعرف المعاني اليونانية
على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية. كما أن اللغات لا تكون فارسية ولا عربية ولا
تركية ومع هذا فإنك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والعرض والعكر فلم يبق إلا
أحكام اللغة، فلم تزد على العربية وأنت تشرح كتب أرسطاطاليس بها مع جهلك
بحقيقتها؟

وحدثني عن قائل قال لك - حالي في معرفة الحقائق والتصقح لها والبحث عنها حان
يوم كانوا قبل واضح المنطق، أنظر كما نظرت وأنتير كما تدبروا لأن اللعبة قد عرفت
بالمنشأ والوراثة والمعاني تفرقت عنها بالنظر والرأي والاعتقادات والاجتهاد - ما تقول له لا
يصح له هذا الحكم ولا يستتب هذا الأمر لأنه لم يعرف هذه الموجودات من الطريقة
التي عرفت بها أنت - ولعلك تفرح بقلبك وإن كان على باطل أكثر مما يفرح باستداده وب
كأن على حق هذا هو الجهل المبين والحكم الغير متيسر. ومع هذا فحدثني عن الواو ما
حكى، فإنني أريد أن أثبت أن تفخيمك للمنطق لا يعني عنك شيئاً وأن تجهل حرفاً واحداً
من اللغة التي تدعو بها إلى الحكمة اليونانية، ومن جهل حرفاً واحداً أمكن أن يجهل
اللغة بأكملها. وإن كان لا يجهلها كلها ولكن يجهل بعضها فلهذا يجهل ما يحتاج إليه ولا
يسعه فيه علم بما لا يحتاج وهذه رتبة العامة أو هي رتبة من هو فوق العامة بقدر يسير.
فلنم يتأني على هذا ونكر ونوهم أنه من الخاصة وخاصة الخاصة وأنه يعرف سر الكلام
وهامض الحكمة وخفي القياس وصحيح البرهان؟ وإنما سألتك عن معاني حرف واحد.
فكيف لو نشرت عليك الحروف كلها وطالبتك بمعانيها ومواضعها التي لها بالحق ولتي
بها بالتجور؟ وسمعتكم تقولون «في» لا يعلم النحويون مواقعها وإنما يقولون هي بلوعة
كما يقولون إن «الباء» للإصاق وإن «في» تقال على وجوه. هذا الشيء، في الوعاء والإناء
في المكان والسائس في السياسة والسباسة في السائس ألا ترى هذا الشفيق هو من
عقوب يومان ومن ناحية لغتها ولا يجوز أن يعمل هذا معقول الهد والترك والعرب؟ فهذا
جهل من كل من يدعيه ويخطئ من القول الذي أفحص النحوي إذا قال «في» للوعاء، فقد
أفصح في الجملة عن المعنى الصحيح وكفي مع ذلك عن الوجوه التي تظهر بالتفصيل،
ومثل هذا كثير وهو كاف في موضع السكيت..

ثم قال أبو سعيد - دع هذا ماها مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها
بالشكل اللفظي، ما تقول في قول القائل زيد أفضل إخوة؟ قال. صحيح قال فما
تقول إن قال زيد أفضل إخوته؟ قال. صحيح. قال: فما الفرق بينهما مع الصحة علاج
وجمع وعصب ريقه؟ فقال أبو سعيد: أثبت على غير بصيرة ولا امتحانة المسئلة الأولى
جوابك عنها صحيح. وإن كنت غافلاً عن وجه صحتها والمسئلة الثانية جوابك عنها غير
صحيح. وإن كنت أيضاً غافلاً عن وجه بطلانها. قال متى. يس ما هذا التهميش. قال أبو
سعيد - إذا حصررت المختلفة استفدت ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إرثه التليس
مع من عادته النوبة والنشيه والجماعة تعلم أنك أخطأت، فلم تدع أن النحوي إنما
ينظر في اللفظ لا في المعنى والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ هذا كان يصح لو

أَنَّ المنطقيَّ يسكت ويُجمل فكره في المعاني، ويرتّب ما يريد في الوهم التباح والحدّ
لعارض والحدس الطارئ. وأمّا وهو يرمع أن يُردّ ما صحّ له بالاعتبار والتصفح إلى
المعلّم والمنظر فلا مدّ له من اللفظ الذي يشمل على مراده ويكون طبقاً لحرصه وموفقاً
لنصده، قال ابن العرب: يا أبا سعيد نَمِّ لنا كلامك في شرح المسئلة حتّى تكون الدشة
ظاهرة لأهل المجلس والتكيب عاملاً في نفس أبي بشر. فقال: ما أكره من إيصال
لجواب عن هذه المسئلة إلّا مثل الوزير. فإنّ الكلام إذا طال ملّ. فقال ابن العرب: ما
رعبت في سماع كلامك وبين الملل علاقة، فأما الجماعة فحرصها على ذلك
ظاهر...

فقال أبو سعيد معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته وبين وضع
الحروف في مواضعها المفتتحة لها وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب
في ذلك وتجنب الخطأ من ذلك. وإن زاع شيء من اللمت فإنه لا يحلو من أن يكون
سابقاً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد أو مردوداً لحروجه عن عادة القوم الجارية على
فطرتهم. فأما ما يتعلق باختلاف لغات الفئات فذلك شيء مسلم لهم ومأخوذ عندهم،
وكلّ ذلك محصور بالتبّع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من
غير تحريف وإمّا دخل العجب على المنطقيين لطئهم أن المعاني لا تعرف ولا
تستوضح إلّا بطريقهم وبطريقهم وتكلّمهم، فترحموا لمة هم فيها ضمعا ناقصون بترجمة
أخرى هم فيها ضمعا ناقصون، وجعلوا تلك الترجمة صاعاً وأدعوا على النحويين أنهم
مع اللفظ لا مع المعنى

ثم أقبل أبو سعيد على منى فقال: ألا تعلم يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء
قد اختلفت بمراتب مثل ذلك أنك تقول هذا ثوب والثوب يقع على أشياء بها صار ثوباً
ثم به سج بعد أن عرل فسداته لا تكفي دون لحمة ولحمته لا تكفي دون سداته، ثم
تأبفه كسجة وبلاعة كفصارتة ودقة سلكه كرقعة لفظه وعلط عرله ككثافة حروفه ومجموع
هذا كلّ ثوب. ولكن بعد تقدمة كلّ ما يحتاج إليه فيه قال ابن الفرات: سلّه يا أبا سعيد
عن مسألة أخرى فإنّ هذا كلّما نوالى عليه بأن انقطاعه وانخفاض ارتفاعه في المسطق الذي
بمصره والحق الذي لا ينصره. قال أبو سعيد: ما تقول في رجل قال لهذا عليّ درهم غير
قبرط؟ قال منى: ما لي علم بهذا النمط. قال: لست نازعاً عنك حتّى يصحّ عند
الخاصين أنك صاحب مخرفة وورق ههنا ما هو أحف من هذا. قال رجل لصاحبه بكم
لثوبان المصبوغان، وقال آخر بكم ثوبان مصبوغان، وقال آخر بكم ثوبان مصبوغيان،
س هذه المعاني التي يصنمها لفظ لفظ، قال منى: لو نثرت أنا أبصاً عليك من مسائن

المطو شئًا لكان خالك كحالي . قال أبو سعيد : أخطأت لأنك إذا سألتني عن شيء
أنظر فيه فإن كان له علاقة بالمعنى وصحح لفظه على العادة الجارية، أجت ثم لا أنالي أن
يكون موافقًا أو مخالفاً، وإن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك، وإن كان متصلاً
باللفظ ولكن على موضع لكم في الفساد على ما حشوم به كتبكم رددته أبصاً، وإنه لا
يسل إلى إحداث لغة مفترقة بين أهلها ما وجدنا لكم إلّا ما استعزم من لغة العرب
كالسب والإعلال والموصوع والمحمول والكون والفساد والمهمل للمخصوص، وأمثه
لا تمنع ولا تجدي وهي إلى العي أقرب وفي الفهامة أذهب . ثم أنتم هؤلاء في منطقكم
على نفس طاهر لأنكم لا تعلمون بالكتب ولا هي مشروحة، وتدعون الشعر ولا تعرفونه،
وتدعون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب . وقد سمعت قائلكم يقول : الحاجة مائة
إلى كتاب البرهان . فإن كان كما قال، فلم قطع الرمان بما قبله من الكتب؟ وإن كانت
الحاجة قد منّت إلى ما قبل البرهان فهي أبصاً مائة إلى ما بعد البرهان، وإلّا فلم صنف
ما لا يحتاج إليه ويستغنى عنه؟ هذا كله تحليط وورق، وتهويل ورعد وبرق وإنما بؤذكم
أن تشغلوا جاهلاً وتستبدلوا حريراً وغائبكم أن تهولوا بالجس والنوع والحاضنة والفصل
ولعرض والشخص، وتقولوا الهبة والأهية والماهية والكيفية والكمية والدائية والعرضية
والجوهرية والهيولية والصورية والأسية والكسبية والنسبية، ثم تنمطون وتقولون جئنا
بالسحر في قولنا : الأ في شيء من يا، وواو وحيم في بعض ياء، وءاء في بعض جيم،
والأ في كل ب، وج في كل ب، فأبدل لا في كل ح، وهذا بطريق الخلف وهذا بطريق
الاختصاص . وهذه كلها جزاءات وترهات ومعالق وشيكات، ومن جاد عقله وحسن
تمييزه ولطف نظره وتنب رأيه وأمارت نفسه، استغنى عن هذا كله بعون الله ونفسيه
وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأي وإنارة النفس من منافع الله البهية
ومواهبه السنية يحتضن بها من يشاء من عباد، وما أعرف لاستطانتكم بالمنطق وجهًا .
وهذا الناشئ أبو العباس قد نفى عليكم، وتنبط طريقكم، وبين خطاكم، وأبرز
ضعفكم، ولم تقدرنا إلى اليوم أن نرقوا عليه كلمة واحدة منا قال وما ردتكم على
فوتكم لم يعرف اعتراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم على وهم وهذا منكم لاجتماع
ونكون ورضى بالمعجز والكلول، وكل ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض هذا
فوتكم في فعل وينفعل، ولم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما، ولم تعقوا على
مقاسمهما لأنكم معكم فيهما بوقوع الفعل من فعل وقبول الفعل من بفعل، ومن وراء
ذلك عذاب حبيت عليكم ومعارف دحبت عنكم، وهذا حالكم في الإصافه فأنا الدل
روحومه والمعرفة وأقسامها والكثرة ومراتبها وغير ذلك مما يطول ذكره، فليس لكم فيه
معان ولا مجال . وأنت إذا قلت لإنسان كن متعلقًا فإنما تريد «كن» عقليًا أو عاملاً أو

اعمل ما تقول لأن أصحابك يرفعون أن المنطق هو العقل، وهذا قول مدحور لأن المنطق على وجوده أنتم منها في سهو وإذا قال لك آخر فكر محوياً لغوياً فصيحاً، يأتي يريد منهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك وقدر اللفظ على المعنى فلا ينقص منه هذا إذا كتب في تحقيق شيء على ما هو به، فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فأجل اللفظ بالروادف الموصحة والأشياء المقربة والاستعارات الممتعة، وسد المعاني بالبلادة أعني لوج منها شيئاً حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها لأن المطلوب إذا ظهر به على هذا الوجه عز وجل وكرم وعلا، وشرح منها شيئاً حتى لا يمكن أن يمتري فيه أو يتعب في فهمه أو يسترح عنه لا عنماضه فهذا المعنى يكون جامعاً لحقائق الأشياء ولأشياء الحقائق. وهذا باب إن استقصيته خرج عن مط ما نحن عليه في هذا المجلس، على أنني لا أدري أيؤثر ما أقول أم لا.

ثم قال. حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم بالحلاف بين اثنين أترك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة، وأن الواحد أكثر من واحد، وأن لدي هو أكثر من واحد هو واحد، وأن الشرع ما تذهب إليه والحق ما تقول؟ هيهات هاهنا أمور ترفع عن دعوى أصحابك وعذبتهم وتندق عن عقولهم وأدهانهم، ودع هذا هاهنا مسألة قد أوقفت خلافاً لرفع ذلك الخلاف بمطقتك. قال قائل لفلان من الحائض إلى الحائض ما الحكم فيه وما قدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس له الحائضتان معاً وما بينهما، وقال آخرون له النصف من كل منهما، وقال آخرون له أحدهما هات الآن يتك البهرة وممجرتك القاهرة وأنى لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك ودع أيضاً قل قائل من الكلام ما هو مستقيم حسن ومنه ما هو مستقيم كذب ومنه ما هو خطأ فمن هذه الجملة، واعترض عليه عالم آخر، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض وأرن قوة صاعنتك التي تميز بها بين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل فإن قلت كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعت مقالته والآسر لم أحصل اعتراضه؟ قبل لك. إستخرج بنظرك الاعتراض إن كان ما قاله محتملاً له، ثم أوضح الحق منهما لأن الأصل مسموع لك حاصل عندك، وما يصح به أو يطرد عليه يجب أن يظهر منك علا يتماسر ههنا فإن هذا لا يحفي على أحد من الجماعة. فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يجوز مبسوط العمل، والمعاني معمولة ولها اتصال شديد وبساطة نامة، وليس في قوة اللفظ من أتى نعمه كان أن يملك ذلك المبسوط ومحيط به وينصب عليه سوراً، ولا تدع شك من دحله أن يحرج ولا شيئاً من خارجه أن يدخل خوفاً من الاختلاط الجالب للمسند، أعني أن ذلك يحلظ الحق بالباطل ويشبه الباطل بالحق. وهذا الذي وقع الصحيح منه في

الأول قبل وضع المنطق وقد عاد ذلك الصحيح في الثاني بهذا المنطق . وأنت لو عرفت
تصرف الملوك والفقهاء في مسائلهم ، ووقفت على عورهم في فطرتهم وعوضهم في
أساطيرهم وحسن تأويلهم لما يرد عليهم وسعة شتمهم للوجوه المحملة والكنايات
العميلة والجهات القريبة والبعيدة، لحقّرت نفسك وازدرت أصحابك ولكان ما ذهبوا
إليه وتابعوا عليه أقلّ في عينك من السها من القمر ومن الحصا عند الجبل . . .

ص ٩٢ - ١٠٨

[٢]

مقالة

يحيى بن هدي بن حميد بن زكريا

في

تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي

قال يحيى بن هدي بن حميد بن زكريا:

||

إن عرضنا في كلامنا هذا تبيين الفصل أو الفصل بين صناعتي النحو العربي والمنطق
الفلسفي. والسبيل إلى معرفة الفصول المفرومة لكل مطلوب ذي فصول تحليل هذه، إن
كان قد تقدم وجوده، أو التقدّم في استخراج أجزائه إن لم يكن قد سبق استخراجها، إذ
كان كل حدّ حقيقي مشتملاً لا محالة إما على جسس المحدود وإما على ما يقوم مقامه.
وإن كان ذلك كذلك، فمن المتيّن أنّه ينبغي لنا أن ننشئ بطلب أجزاء حدّ كل واحدة من
هاتين الصاعيتين، إذ لم يقع إلينا حدّاهما

٢

معمول. إته إن كان هذان العلمان يوصفان بأنهما صاعتان. فإنّ صاعه النحو العربي
هي صاعه ما، وكذلك صاعه المنطق الفلسفي هي أيضاً صاعه ما. وكان هذا الوصف
لأمرّاً لهما من جهة ما هما صاعتان، وكان كل معنى تشرك فيه ذاتان مختلفتان، إذ كان
اشتراكهما فيه مباينتهما لا بالعرض، فهو جسس لهما. وجب ضرورة أن يكون معنى

الصناعة حسًا لصناعة النحو (وإنما أشير باسم النحو في سائر كلامي هذا إلى نحو العرب دون غيره ما يأتى عنهم عني) ولصناعة المنطق (وكذلك ينبغي أن نفهم عني باسم المنطق المنطق الذي هو أداة العطفة دون غيره).

٣

ولما كان حد الصناعة هو القول إنها قوة فاعله في موضوع مع فكر صحيح محو عرض من الأعراس، وجب ضرورة أن يكون لهذين الصناعتين موضوع تعمل به وعرض تفقد إليه هو معمولها، وإن شئت قل فعلها، وهو أيضًا غايتها، وهذان الممبأن أعني الموضوع والعرض هما مقومان لذاتهما

٤

وإذا كان ذلك كذلك، فقد ظهر أنه إنما ينبغي لنا أن نطلب فصولهما من هذين لمحيين. وذلك أنه يجب أن يكون احتلاهما إما الواحد من هذين وإما بهما جميعًا. فإن من الصناعات ما تحالف غيرها من الصناعات بموضوعها وغرضها جميعًا كأنفسفة فإنها تحالف الصناعات الأخر بأن موضوعها خاص بها وهو جميع الموجودات سواها وبأن عرضها أيضًا خاص بها وهو إدراك حقائق الموجودات كلها بما هي موجودات، وليس في الصناعات ما عرضه ذلك غيرها ومنها صناعات توافق بعض الصناعات الأخر في موضوعها وتحالفها بغرضها بمرلة صناعة الرياضة من صناعة الطب؛ وذلك أن موضوع هاتين الصناعتين موضوع واحد، وهو بدن الإنسان، وغرضاهما مختلفان، فإن غرض الرياضة إفادة بدن الإنسان التهيؤ للملازم للصراع والمباطنة، وأما غرض الطب فإفادة الصحة ومنها صناعات توافق صناعات أخرى أغراضها وتحالفها في موضوعاتها بمرلة الطب من البطرة؛ فإن الموضوع للبطرة أجسام حيوان عبر مطلق كالحيث مثلًا، وأما الموضوع للطب فأبدان الإنس وغرض هاتين الصناعتين واحد وهو إفادة الصحة وليس يمكن أن يوجد صناعتان متفقتان في الموضوع والغرض جميعًا، وذلك أنهما حيث ليسا صناعتين بل صناعة واحدة بمنها.

٥

فقد قد لاحظنا هذه المعاني، فنبغي أن ننظر بعد ذلك هل تتفق صناعة النحو وصناعة المنطق في أحد هذين وتختلفان بالآخر منهما، أو تختلفان بهما جميعًا، أو تتفقان بهما جميعًا أيضًا

والسبيل إلى ذلك أن نتدبّر فتيّن ما الموضوع لصناعة النحو وما عرضها. فإذا بد.
علّمنا ظهر لنا اتّفاقهما واختلافهما وحصلت لنا ما هاتاهما الدالّ عليهما حدّاهما

٦

فأقول إنّ الموضوع لصناعة النحو هو الألفاظ. وذلك يتّين إذا نحن علّمنا ما هو
الموضوع للصناعة على الإطلاق، فالموضوع للصناعة هو ما فعل فيه الصناعة فعلها -
فإن شئت فقل. معمولها؛ مثال ذلك أنّ الموضوع لصناعة التجارة هو الحشيش، ودبت
أنّه هو الذي فعل فيه فعلها أعني الذي تكسبه صورة السرير مثلاً أو صورة الباب أو
غيرهما ممّا فعله الحجار. وكذلك موضوع الصياغة الذهب أو الفضة، وهما البدن
تفعل فيهما فعلها وهو اكتسابهما صورة الكأس أو الإبريق أو ما يشبههما وكذلك
موضوع صناعة البناء هو الحجارة واللبس وهما اللدان تفعل فيهما فعلها وهو تركيبهما
ضرباً من التركيب يتم به صورة البيت.

٧

فإذا كان الموضوع للصناعة هو الشيء، الذي فعل فيه فعلها، فالموضوع إذا لصناعة
لنحو ما فعل فيه، ومن الّتين أنّ فعلها هو أن تفسّم الألفاظ وتفتحها وتكسرهما وبالجسم
أن تحركها حركات ما أو تسكنها مكوّناً ما بحسب ما تحركها وتسكنها العرب. وإذا كان
فعل النحو تحريكاً ما وتسكيناً ما وكان هذان إنّما هما في الألفاظ، إذا هي موضوع
النحو.

٨

فقد تبيّن ما موضوع صناعة النحو؛ فأما عرضها، فبنتين إذا نحن علّمنا ما تعرض
الصناعة على الإطلاق - وإن شئت فقل - فعلها أو معمولها، وإن شئت فقل عاينها. فإنّ
غرض الصناعة هو الذي تفعله وهو أيضاً فعلها من قِيلَ أنّه هو الذي تُحدثه في
موضوعها وهو أيضاً عاينها من قِيلَ أنّه الذي إذا انتهت إليه سكّت عن حركتها. مثلاً
ذلك أنّ عرض صناعة الطبّ إنّما هو للصحة، وذلك أنّها هي المقصودة منها وهي التي
تحدثها في موضوعها وهو بدن الإنسان وهي التي إذا انتهت إليها سكّت عن حركتها

وإد قد لخصنا ذلك، فلسطر ما الذي تفعله صناعة النحو في الألفاظ التي هي موضوعها. فبنا بعد ذلك هو ضمها إياها وفتحها وكسرها وبالحملة تحريكها وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إياها. فإن ذلك هو الذي تقصده وهو الذي يحدثه فيها وهو لذي إذا انتهت إليه سكنت عن حركتها. والليل على ذلك أن العرق بين الألفاظ المعربة والألفاظ غير المعربة هو أن تلك محرّكة أو مسكّنة بحسب ما تحركها وتسكنها العرب، وهذه ليس تحريكها وتسكينها موافقاً لتحريك وتسكين العرب إياها.

فلا يعلّطك قصد الحويين بالألفاظ الدالة على المعاني وإيجابهم فتحاً أو ضمّاً أو كسراً أو غير ذلك من حركاتها أو سكوتها من يَل المعاني التي تدلّ عليها، وذلك أنهم يصنّون الألفاظ الدالة على المعاني ويصبون الدالة على المفعول بهم. وهذا هم مشبه موهم أن قصد صناعتهم الدلالة على المعاني، فيحملك ذلك على أن تعتقد أن غرض صناعة النحو هو المعاني.

وذلك أنه لو كان نظرها هي المعاني لم يمتد أن يكون نظرها فيها إنما على أنها موضوعات لها كالخشب للتجارة، وإنما على أنها عرضها بمنزلة صورة السرير للتجارة. وليس يمكن أن يكون نظرها هي المعاني على أنها موضوعاتها، وذلك أنه لو كانت موضوعاتها لوجب أن تكون هي القابلة لفعلها الذي هو على ما يتنا تحريك ما وتسكين ما. ومن اليس أن الحوي إذا قال «صُرْتُ عَمْرُؤُ زَيْدًا» فرفع «عمرؤ» ونصب «زيدًا» وهما عرضا صاعته، لم يحدث في المعاني التي يدلّ عليها بهذه الألفاظ برغم ما رفع ولا نصبه ما نصب تبعاً البتة. هذا مع بلوغه غاية صناعته. ولو كانت المعاني هي لموضوعه لصناعته لوجب أن تتغير، إذا فعل الحوي فيها ما من شأنه أن يفعله، عما كانت عليه قبل أن يفعل ذلك. إذ كانت صناعة النحو ليست من الصناعات العائمة على بل هي فعلية أيضاً، كما أن الخشب الموضوع للتجارة تغير لا محالة، إذا فعل فيه التجار صورته السرير، عما كان عليه قبل ذلك، وكما أن هذه الألفاظ الثلاث التي أنشأها أمثلة وهي «صُرْتُ عَمْرُؤُ زَيْدًا»، إذا رفع الحوي منها ما من شأنه أن يفعله ونصب منها ما من

شأنه أن يفتح، تعيرت عن أحوالها كانت عليها قبل أن يفعل ذلك فيها هي ثبات
 لمعاني - بعد فعل الحوِّي ما من شأنه أن يفعله بما هو حوِّي ويلوِّعه عنه في ذلك
 على أحوالها كانت قبل ذلك أول دليل على أنها ليست موضوعات لصناعة الحو، إذ قد
 تبين أن موضوع كل واحدة من الصناعات الفعلية هو الذي يقبل فعلها، ومن البين أنه إذا
 قبل فعلها تغيرت حاله عما كانت عليه قبل قبوله إياه.

١٢

ولو كان مظهرها في المعاني على أنها أعراضها وأفعالها وعلاياتها، لوجب أن تكون
 لمعاني هي التي يحدثها الحوِّي إذا يفعل فعله الذي من شأنه أن يفعله من جهة ما هو
 حوِّي. حتى تكون ذات ريد وذات عمرو وذات الصرب إنما تحدث عن فعل الحوِّي
 واستحالة هذا من الظهور بحيث لا يشك فيها من صح عقله البتة

١٣

وإذ قد تبين أنه لا يجور أن تكون المعاني موضوعات لصناعة الحو ولا غرضها،
 فمن البين أنها ليست من صناعة الحو وإن كان الحوِّي قد يقصد القول الدال أو الدلالة
 على المعاني، فإن ذلك منه ليس من جهة ما هو حوِّي بل من جهة ما هو معتبر عما في
 نفسه بالقول، إنما هو العبارة عن المعاني.

١٤

والدليل على ذلك أنه لو كان قصد الدلالة أو للدلالة بالأنماط على المعاني لحوِّي
 من جهة ما هو حوِّي، لوجب أن لا يكون أحد من يقول قولاً غير مغرب قاصداً للدلالة
 ولا دالاً على المعاني - ودائس عليها ويفهم عنهم ما يدلون عليه ويشيرون بأقوالهم إليه
 من قول قائل إن القائل «صرب أخوك أبوك» وإن كان قاصداً للدلالة، لم يدل على المعنى
 ولا يجور أن يفهم مراده إذ كان لا فرق في قوله بين الماعل والمفعول به، لزمه أن يكون
 من قول قولاً مؤلفاً من أسماء مشتركة، وإن كان معرباً لها على حصة إعرابها، غير دال
 مثال ذلك قول قائل لو قال «إن العين متحركة»، وذلك أنه لما كان قاصداً للدلالة لم يدل
 على المعاني، لأن كل واحد من هذين الاسمين يدل على معاني كثيرة، وليس منه ما يميز
 بين المقصود منها وغير المقصود، إذ كان اسم «العين» يدل على آلة البصر وعلى محض
 الشيء وعلى العين الجوزية وعلى أحد حروف الهجاء، وكذلك «متحركة» تدل على

بمحرّكة الحركة المكانيّة وعلى المنحرّكة حركة نموّ ونقص والمتحرّكة حركة امتحاله، ولم يكن في هذا القول ما يدلّ على المعنى المشار إليه من معاني هذين الاسمين، ولذلك لا يفهم محضلاً. ولو كان القول الذي يفهم محضلاً، بحسب ما وضع المانع من أن يكون القائل «صرب أخوك أبواه» دالاً على المعنى، لفسد بطلان على المعنى، لقد كان هو الحواري أيضاً ليس بطلان على المعنى وإن أعرب قوله بحسب ما توجه صناعته، وإذا كان قوله محتملاً أن يفهم منه معاني شتى غير دال على المعنى.

١٥

فإن جاز أن يكون من لا يُعرب أيضاً دالاً على المعنى في القول الذي لا يُعرب، وإن كان ممكناً فيه أن يفهم منه معاني شتى - ومع هذا فليس كلّ كلام غير معرب لا يفهم معناه. فإن قائلًا لو قال «كان ريدنا في الدار»، فنصب «ريدنا» وموضعه عند النحويين رفع ورفع «الدار» وموضعها عندهم خفض، لقد كان يفهم من ذلك المعنى الذي يشير إليه مثل ما يفهم من هذا القول لو أعرب حتّى إعرابه. ولو كان القصد إلى الدلالة والدلالة على المعاني للنحوي من جهة ما هو نحوي، لما أمكن أن يوجد غير النحوي قاصداً إلى الدلالة على المعاني والدلالة عليها للنحوي من جهة ما هو نحوي.

١٦

ومما تبين به أنّه ليس قصد النحوي بالألفاظ الدالة على المعاني بموجب أن تكون المعاني هي عرض صناعته - أنّه ليس كلّ ما يقصده الصانع بصناعته هو لا محالة غرض صناعته. وذلك أنّ النجار قصده بعمل السرير أو الباب إمّا الكسب وإمّا نوع آخر من أنواع الصانع كحفظ المال مثلاً وما أشبه ذلك، إذ كان كلّ عامل شيء إمّا يعمل له لغير ما، ولو كان كلّما يقصده صانع ما إمّا يقصده لأنّه جرة من الأجزاء المقومة لخدمات صناعته، لوجب أن يكون الكسب جرة من الأجزاء المقومة لصناعة النجار القاصد الكسب بها، وذلك يكون جرة من الأجزاء المقومة لكلّ صناعات الصانع في زمانها هذا أو أكثرها إذ كانوا أو أكثرهم ليس أعراضهم هي صناعاتهم سواء.

١٧

ويظهر ظهوراً بيّناً أنّ صناعة النحوي ليس مظهرها في المعاني من قبل أنّها ليس إنّما معرب وتعمل في الألفاظ الدالة على المعاني فقط دون الألفاظ غير الدالة. وذلك أنّ النحوي معرب «زيداً» إذا مادي به، وهو لفظة دالة، بالإعراب معناه الذي يُعرب به.

«صحيح» مثلاً وهي لفظة لا معنى تحتها إذا نادى بها، وذلك أنه يرفع هذه كلما رفع
ملث.

١٨

وإد هذا يتأ ما موضوع صناعة النحو وما غرضها وهما فصلها المفومان لئلا
يلصقهما إلى جسمها ليسم بذلك حدّها فتقول: إن حدّ صناعة النحو هو صناعة تُسمى
بالألفاظ لتحركها وتسكّنها بحسب ما تحركها وتسكّنها العرب

١٩

فأمّا صناعة المنطق وإن موضوعها على الفصد الأوّل هو الألفاظ الدالة، وليس كل
اللفظ الدالة بل الألفاظ الدالة على الأمور الكليّة التي هي إما أجاس وإما حصول و
أنواع وإما خواص وإما أعراس كليّة، وغرضها تأليف الألفاظ الدالة تأليفاً موافقاً لما عليه
الأمور المدلول عليها بها

٢٠

فأمّا أن موضوع الصناعة المطمّنة على الفصد الأوّل هو الألفاظ وليس كلّ الألفاظ
بل الدالة منها خاصّة، فنبين من قبل أن أحد المعايير المقومة لدات البرهان، الذي هو
عرض المنطق، هو أنه صادق، على ما نصّنه حدّه، ومن البين أن الصدق هو موافقة
لدات المدلول عليه ومشايعته إياه. ولست أعني أن دات القول مشايعة لدات الأمر الذي
هو دلّ عليه، بل أن مشايعته إياه بالعرض وهو التواطؤ الذي عرض للفظ فصار به معبراً
عن الأمر وفاتماً مقامه في إنبهاده المحاطب معناه وإحصائه إياه. وإذا كان الصدق إنما هو
مشايعة القول لدات الأمر المدلول عليه، وكان القول مؤلفاً من الألفاظ الدالة، ودلت أن
اللفظ غير الدال لا يجوز أن يكون مشايهاً لمدلول عليه به، إذ كان ليس بمدلول به على
شيء الثبوت. فمس البين أن الصدق لا يكون في الألفاظ غير الدالة. وإذا كان ذلك كذلك
وكان البرهان لا محالة صادقاً، فمس البين أنه لا يمكن أن يكون في الألفاظ غير الدالة،
فقد يلزم إذا ضرورة أن يكون في الألفاظ الدالة.

٢١

وأمّا أن موضوعها هو الألفاظ الدالة على الأمور الكليّة، فنبين من قبل أنه إذا كان قد
ظهر أن البرهان إنما هو في الألفاظ الدالة، وكانت كلّ لفظة دلالة لا يعطو من أن تدلّ على

معنى جرتي أو على معنى كلي، وكان البرهان فلسفياً بحتاً وكلّ قياس يقين علمياً من الشئ
 حاصلًا من الشكوك، وكلّ حالص من الشئ مميّزًا منها منجزًا عنها، والمعتدّار محدود،
 فكلّ معلوم إذا بالبرهان محدود، والمحدود متيقن ولا واحد من الجريئات متيقن، فلا
 واحد إذا من الجريئات مبرهن، وأنا أعني بالمبرهن هاهنا ما من شأنه أن يقل صورة
 البرهان، وإن لم يكن قد قبلها؛ وكلّ موضوع لصناعة المنطق مبرهن فلا واحد إذا من
 الجريئات موضوع لصناعة المنطق. فالموضوع إذا لصناعة المنطق هو الألفاظ الدالة على
 لأمر الكليّة

٢٢

وقد يتبيّن أيضًا أنّ موضوعها هو الألفاظ الدالة بما أنا قائله أيضًا، فأقول. إنه من
 المُقرّر به أنّ غرض صناعة المنطق هو البرهان، والبرهان هو قياس ما - يعرضها إذا قياس
 ما، والقياس قول ما - يعرضها إذا قول ما، وحدّ القول اللفظ دالّ الواحد من أجزائه قد
 يدلّ على انفراده على طريق أنّه لفظة لا على طريق أنّه إيجاب، يعرضها إذا لفظ ذو
 أجزاء هي الألفاظ الدالة. ومن اليس أن كلّ ذي أجزاء هو مؤلف من أجزائه؛ فأقول إنّ
 مؤلف من أجزائه وأجزاءه هي الألفاظ الدالة فهو إذا من الألفاظ الدالة الألفاظ إذا الدالة
 هي التي تعمل صناعة المنطق فيها غرضها، وما تعمل فيه الصناعة عرضها هو موضوعها.
 فالألفاظ الدالة إذا هي موضوع صناعة المنطق

٢٣

وأما أنّ عرضها هو تأليف هذه الألفاظ تأليفاً يوافق ما عليه الأمور المدلول عليها
 بها، فيتبيّن على هذا النحو. لما كان قد تبيّن أنّ موضوع صناعة المنطق، وهو الذي
 تعمل فيه صورة البرهان التي هي عرضها، هو الألفاظ الدالة على الأمور الكليّة، وكانت
 الألفاظ في نفسها ليست مؤلفة من أجزاء إذا تألفت أمكن أن تكون صادقة إذا كانت
 أجزاءها غير دالة، وكان البرهان بالضرورة صادقاً. والصدق لا يمكن أن يوجد في
 لألفاظ المفردة كقولك «الإنسان» على الانفراد وموجوده على الانفراد - وجب ضرورة
 أن تكون صناعة المنطق تؤلف هذه الألفاظ بعضها مع بعض. ولأنّ الصدق ليس يلزم
 أيّ تأليف اتفق من تأليفات هذه الألفاظ، بل إنّما يلزم تأليفاً ما منها دون غيره، فمن اليس
 أن صناعة المنطق أيضًا ليس تؤلف موضوعها الذي هو الألفاظ الدالة أيّ تأليف اتفق،
 بل التأليف الذي يلزمه الصدق، وهو الموافق لما عليه الأمور التي هو دالّ عليها وقد

شي أن ما فعله كل صاعه في موضوعها هو عرصها، فتأليف الألفاظ الدالة على الأمور الكليّة يدّأ تأليفاً موافقاً لما عليه الأمور التي يُدلّ عليها بها، هو عرصها.



وهذان هما فصلاهما المصوّمان لدائهما، فليؤلف منهما ومن حسبها حدّها هفوف إن حدّ صباعه المنطق هو قولنا: صباعه تعني بالألفاظ الدالة على الأمور الكليّة لتؤلفها تأليفاً لما عليه الأمور التي هي دالة عليها.

٢٥

فمن هذا الحدّ ومن حدّ صباعه النحو الذي قد تقدّمت إبانها إياه، وهو صباعه تعني بالألفاظ لتحريكها وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إياها، تبيّن الفصول العاصية بينهما، وأنّ هاتين الصناعتين محتملتا الموضوعين والمرضيين وذلك أنّ موضوع صباعه المنطق هو الألفاظ الدالة لا الألفاظ على الإطلاق؛ ومن الألفاظ الدالة على الأمور الكليّة دون الدالة على الأمور الجزئية؛ وموضوع صباعه النحو هو الألفاظ على الإطلاق الدالة منها وغير الدالة، لا الدالة فقط وعرض المنطق هو تأليف الألفاظ التي هي موضوعها تأليفاً يحصل به الصدق؛ وعرض صباعه النحو تحريك الألفاظ وتسكينها بحسب تحريك وتسكين العرب إياها. فهذان فصلان فاصلان بين هاتين الصناعتين. فقد تبيّن الخلاف بينهما وهو ما أرفقنا.

ص ٢٩ - ٥١

[٣]

أبو حيان التوحيدي

- من المقابسات -

مقابلة

[في ما بين المنطق والنحو من المناسبة]

قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبية ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمسابقة، وهل يتعاونان بالقرب به؟

قال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجلّ نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجلّ نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر، ألا ترى أن المنطقي يقول بحبر وهو يعمل، والنحوي فيما خلاه اللفظ^٤ ونظائر هذا المثل شوائع ذوات في عرض المئين والنظير، أعني المنطق والنحو، وكما أن التفسير في تفسير اللفظ ضار ونقص وانحطاط، فكذلك التفسير في تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط، وحدّ الإلهام والضمّ معروف، وحدّ البلاغة والخطابة موصوف، والصحة إلى الإلهام والضمّ على عادة أهل اللغة، أشدّ من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة، لأنها منقّمة بالطبع، والطبع أقرب إلينا، والحلّ أبعد عنا، والديهة موطّاة بالحس، وإن كانت مدّة من وجهة الحس. وليس ينبغي أن يكتفى بالإلهام كيف كان، وعلى أي وجه وقع، فإنّ لذيّار قد يكون رديء ذهب، وقد يكون رديء طبع، وقد يكون فاسد السكّة، وقد يكون جيّد الذهب عجيب الطبع حسن السكّة. فالناقد الذي عليه المدار، وإليه المصار، يتهرّج مرّة برداة هذا، ومرّة برداة هذا، ويخيل مرّة بحس هذا، ومرّة بحس هذا والإلهام إلهامان. رديء وجيّد، فالأول لسفلة الناس، لأنّ ذلك عابثهم وشبه برستهم

في نقصهم، والثاني لساتر الناس، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع. فأما البلاغة فإنها رائدة على الإقحام الجيدة بالوزن والبناء، والسجع والتقفية، والحليّة الرائعة، وتخيّر اللفظ، واحتصار الربة، بالرفق والجزالة والمتانة. وهذا الفن لخاصة النحس، لأن لفصلا منه الإطراب بعد الإقحام والتواصل إلى عانة ما في القلوب لدوي الفضل بتقويم اليان قلب له فما السحر؟

فهل على ما يحصرني الساعة من رسمه على غير تصمية حذّه وتخيجه. إنه نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تأله وتعتاده، أو تعرفه وتعلل منه، أو تعرفه وتجليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستعمي بغيره.

قلت: فما المنطق؟

قال: آلة بها يقع الفصل والتعير بين ما قال. هو حق أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شر، فيما يعمل، وبين ما يقال هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالعمل.

قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟

قال: نعم، وأي معونة إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي؟ فهو معونة والكمال!

قال: ويجب أن تعلم أن فوائد السحر مفصورة على عادة العرب بالقصد الأول، فاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني. والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أي جبل كانوا وبأي لغة أمانوا، إلا أن يتعذر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التفسير يتوزك على تعذر الأسماء أو على وصمها على الخلاف، بما بالثو طو والاصطلاح، وإما بالطبع والإسماع.

قال: وبالجملّة، النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى الحق المعروف أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي إلى الحق المعتبر به من غير عادة سابقة. وإنشادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في السحر مأخوذة من العرف، وليس للسحر طماعي، ودليل المنطق عقلي. والنحو مقصور، والمنطق ميسوط. والنحو يسع ما في طماع العرب، وقد يعر به الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائر النعموس، وهو مستمر على الاتفاق. والحاجة إلى السحر أكثر من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى الكلام في الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأن ذلك أول، وهذا ثان. والنحو أول

مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطاله. وكل إنسان منطقي بالطبع الأول، ولكن يذهب من استشاط ما علمه بالإعمال، وليس كل إنسان نحويًا في الأصل. والخطأ في النحو يسمى خطأ، والخطأ في المنطق يسمى إحالة. والنحو يحقق المعنى باللفظ، والمنطق يحقق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ، والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول؛ فَمَا الْمَعْنَى فَإِنَّهُ مَتَى زَالَ إِلَى مَعْنَى آخَرَ تَغَيَّرَ الْمَعْقُول وَرَجَعَ إِلَى غَيْرِ مَا عَهِدَ فِي الْأَوَّلِ وَالنَّحْوُ يَدْخُلُ الْمُنْطَقَ، وَلَكِنْ مَرْتَبًا لَهُ. والمنطق يدخل النحو، ولكن محققًا له. وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرّي لفظه من النحو، ولا يفهم شيء منها إذا عرّي من العمل والعقل أشد انتظامًا للمنطق، والنحو أشد التحللًا بالطبع. والنحو شكل سمعي، والمنطق شكل عقلي. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية. وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوّم، أكثر ممّا يستعار من النحو للمنطق حتى يصحّ ويستحكم. فالمنطق وزن لعبارة العقل، والنحو كيل بصاغ اللفظ؛ ولهذا قيل في النحو الشدود والبادر، وردّيه المنطق ما جرى مجراهما.

لهذا ما استهدف من قوله، وهو باب مفتوح يمكن أن يقال فيه من هذا الجنس ما يكون شاهدًا لما قال والسلام.

ص ١٦٩ - ١٧١

{ ٤ }

البطليوسي

- من المناظرة مع أبي بكر ابن الصائغ -

قال الأستاذ أهرّاه الله

جميعي مجلس مع وجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ فارغني من مسائل من مسائل النحو، ثم دبت الأيام ودرجت الليالي وأنا لا أعيدها فكري ولا أخطرهما على بالي، ثم اتصل بي أن قوماً ينتمون له وقرظونه يمتدحون إني أن لمحضني فيها دونه، رأيته أن أذكر ما جرى بيننا فيها من الكلام وأريد ما لم أذكره وقت المارعة والخصام ليعلم من المرجح الصناعة في هذه الصناعة وبالله التوفيق. كان مبتداً الأمر أن هذا المذكور قال لي أن قوماً من نحوي سرقطة - حرسها الله - اختلفوا في قول كثير.

وأنت التي حببت كل قصيدة إلى وما تسدي بذلك التفصائل عسيت قصيرات الحجال ولم أرد قصار الخطى شرّ السماء البحائر

فقال بعضهم «البحائر» مبتداً و«شرّ النساء» خبره، وقال بعضهم يجوز أن يكون «شرّ النساء» هو المبتداً و«البحائر» خبره، وأنكرت أنا هذا القول وقلت: لا يجوز إلا أن يكون «البحائر» هو المبتداً و«شرّ النساء» الخبر. فقلت له: الذي قلت - أهرّاه الله - هو الوجه المختار، وما قاله النحوي الذي حكيت عنه جائز غير مستحب. فقال وكيف يصح ما قل؟ وهل عرص الشاعر إلا أن يخبر أن «البحائر شرّ النساء»؟ وحمل يكثر من ذكر المحمول والموضوع ويورد الألفاظ المنطوق التي يستعملها أهل البرهان فعلت له أتب ترد أن تدخل صناعة المنطق في صناعة النحو، وصناعة النحو تستعمل فيها محاربات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق. وقد قال أهل الفلسفة يجب أن نحمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها. وكانوا يرون أن إدخال بعض الصاعات في

بعض إنما يكون من جهل المتكلم أو عن قصد منه للمخالطة واستراحه بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام. وصناعة النحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد، فيقع الإسناد في اللفظ إلى شيء وهو في المعنى مسند إلى شيء آخر إذا علم المخاطب عرض المتكلم وكانت العائدة في كلتا الحالتين واحدة. فيجيز المحوون في صناعتهم «أعطي درهم زيد»، ويرون أن مائدة كمائدة قولهم: «أعطي زيد درهما» فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ وهو مسند في المعنى إلى زيد. وكذلك يحيزون. «ضرب برید الضرب» و«خرج برید اليوم» وقولك لزيد ستون عامًا. وقد علم أن الضرب لا يضرب وأن اليوم لا يخرج به وأن الستين عامًا لا تولد. وهذه الألفاظ كلها غير مطابقة للمعاني لأن الإسناد وقع فيها إلى شيء وهو في المعنى إلى اسم آخر أثقالاً على فهم السامع وليس هذا بضرورة شاعر بل هو كلام العرب الفصيح المتعارف بينها في محاوراتها، وهذا أشهر عند المحوئين من أن يحدث فيه إلى بيان. ومما يبرهن هذا أن المحوئين قد قالوا: إذا اجتمعت معرفتان فاجعل أيهما شئت الاسم وأيهما شئت الحبر. تقول: «كان زيد أحاك» و«كان أخوك زيداً»....

... فإن كان هؤلاء القوم يريدون صناعة النحو فهذا ما توجه صناعة النحو، وإن كانوا يريدون صناعة المنطق فقد قال جميع أهل المنطق لا أحفظ في ذلك خلافاً بينهم أن في القضايا المنطقية قضايا تعكس فيصير موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً. والعائدة في كلتي الحالتين واحدة وصدقها وكيفية محفوظان عليها.

قالوا: فإذا اتعكست ولم تحفظ الصدق والكيفية ستي بذلك انقلابات القضية لا انعكاسها. ومثال التعكس من القضايا قولنا «لا إنسان واحد حجر»، ثم تعكس فتقول «لا حجر واحد إنسان» هذه قضية قد إنعكس موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً والعائدة في الأمرين جميعاً واحدة ومن القضايا التي لا تنعكس قولنا «كل إنسان حيوان» هذه قضية صادقة. فإن صيرنا محمولها موضوعاً وموضوعها محمولاً وقبلاً «كل حيوان إنسان» هادت قضية كاذبة، فهذا يسمونه انقلاباً لا انعكاساً وإنما ذكرنا هذا وإن كان لا مدخل له في صناعة النحو ليعرف هؤلاء القوم أن صناعة المنطق قد ناست صناعة النحو في هذا المعنى بعض الماسة وإن لم يكن عرض الصناعتين واحداً وبالله التوفيق.

المصادر والمراجع

١- المصادر والمراجع العربية

- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن الحليم)
 - ١- الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان البدوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بمباني، المطبعة القيّمة، ١٩٤٩ .
 - ٢- نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرازق حمرة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١ .
- إس خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، المقدمة، دار العلم، بيروت، د ت .
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
 - ١- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بوبح، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣ .
 - ٢- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق الير بادر، دار المشرق، ط ٢، ١٩٦٨ .
 - ٣- تلخيص منطق أرسطو، تحقيق ودراسة جيار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط ٢، ١٩٩٢ .
- إس ميا (أبو علي الحسين بن عبدالله)
 - ١- منطق المشركين، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠
 - ٢- كتاب الشفاء (المنطق - النفس)، تحقيق مذكور، قنواني، زائد، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٤-١٩٧٥ .

٣- كتاب الإشارات والتهيئات، تحقيق سليمان دسأ، دار المعارف بمصر،
القاهرة، ١٩٦٠ .

٤- كتاب الحدود، تحقيق أميله غواشون، منشورات المعهد العلمي العربي
بلاّثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٣ .

● يس مفلور (أبو الفصل جمال الدين مفلور بن مكرم)، لسان العرب، دار
صادر، بيروت، د.ت.

● أرسطوطاليس، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الكتب
المصرية، ١٩٤٨ .

● الأرسوري (ركي)، المبقرية العربية في لسانها، دار البفظة العربية لتأليف
والترجمة والنشر بسورية، ط ٢، ١٩٥٧ .

● الأعسم (عبد الأمير)، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٩ .

● الأفغاني (سعيد)، تاريخ النحو، دار الفكر، بيروت، د.ت.

● الأمدي (سيف الدين)، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين،
تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧ .

● أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ٧، ١٩٦٤ .

● أنيس (إبراهيم)

١- دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٧٢

٢- من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٤، ١٩٧٤

● بركة (بسام)، معجم اللسانية، منشورات جروس - برس، ١٩٨٥ .

● ملاشير (رجيس)، تاريخ الأدب العربي، ترجمه إبراهيم كيلاني، دار الفكر،
بيروت د.ت.

● التوحيدي (أبو حيان)، كتاب المقاييسات، تحقيق حسن السندي، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩ .

● الجابري (محمد عابد)

١- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧

٢- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨ .

● لجرحاني (علي بن محمد الشريف)، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧

● جهامي (جيرار)

١- مفهوم السببية بين المتكلمين والملاسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥

٢- ابن سينا - حضوره المكروي بمد ألف عام، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ .

● حسام (تمام)، اللغة بين المعيارية والوضعية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨ .

● لحكيم (سعاد)، المعجم الصوفي، دار مدره للطباعة والشر، بيروت، ١٩٨١ .

● الحوارزمي الكاتب (أبو عداة بن يوسف)، مفاتيح العلوم، إدارة الطباعة الميرية، ١٣٤٢هـ

● ركريا (ميشال)، الملكة اللاتية في مقنة ابن خلدون، المؤسسة الحامية للدراسات والشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦ .

● سيويه، الكتاب، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٩٦٧

● سيد رعلول (الشحات)، السريان والحضارة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة لكتاب، ١٩٧٥

- السيوطي (جلال الدين)، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، تقديم وتعليق أحمد الحمصي ومحمد قاسم، دار جزوس برس، بيروت، ١٩٨٨ .
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .
- عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المقهر من ألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٤٥ .
- عبد الجبار (القاضي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٦٥ .
- عبد المسيح (جورج) وتابري (هاني)، الخليل - معجم مصطلحات النحو العربي، مكتبة لبنان، ١٩٩٠ .
- المعجم (رفيق)

- ١- الأصول الإسلامية - منهجها وأبعادها، دار العلم للملايين، ١٩٨٣ .
- ٢- المنطق عند الفزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩ .
- الفزالي (أبو حامد)
- ١- المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ .
- ٢- القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ .
- ٣- مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٦٠ .
- ٤- محك النظر، المطبعة الأدبية بمصر، د.ت .
- ٥- معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١ .
- ٦- نهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣ .

● الفارابي (أبو نصر)

١- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكية،
١٩٥٩ .

٢- كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ .

٣- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق،
بيروت، ١٩٦٨ .

٤- كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠ .

٥- كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت،
١٩٨١ .

٦- المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت،
١٩٨٥ .

٧- كتاب إحصاء العلوم، تحقيق إلهام منصور، مركز الإنماء القومي، بيروت،
١٩٩١ .

● الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التعرف لمنهـب أهل التصوف، تحقيق عبد
الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة،
١٩٦٠ .

● الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)، رسائل فلسفية، تحقيق عبد الهادي
أبو ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠ .

● ماسينيون (لويس)، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية،
تحقيق زينب الخضيرتي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة،
١٩١٢-١٩١٣ .

● المبارك (محمد)، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، ط ٥،
١٩٧٢ .

● مرقه (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية، دار الفارابي، بيروت،
١٩٧٩ .

- النشار (علي سامي)، *مناهج البحث عند مفكرَي الإسلام*، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ .

٢- المصادر والمراجع الأجنبية

- Elamrani (Jamal A.J.), *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Vrin, Paris, 1983.
- Jabre (Farid), *Essai sur le lexique de Ghazali*, Pub. Université Libanaise, Beyrouth, 1970.
- Madkour (Ibrahim), *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Vrin, Paris, 2^e éd., 1969.
- Mounin (Georges), *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Edition Gallimard, 1963.
- Peters (F.E.), *Greek Philosophical terms*, New york Univ. press, University of London, 1967.

٣- المقالات والدراسات العربية

- أندرس (جيرهارد)، *مقالة يحيى بن عدي في تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي*، *Journal for the history of arabic science*, Univ. of Aleppo, VII, N° 1, 1978, p.38 - 50.
- البدور (سلمان)، *مشكلة المصطلح الفلسفي في اللغة العربية*، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ٢٩١ - ٣٠٤ .
- جبر (فريد)، *نحو تحقيق فلسفي لبناني، حوليات*، معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨١، ص ٧١ - ١٠٤ .
- حسن (عبد الحميد)، *المرونة في اللغة العربية - منشؤها ومظاهرها وأثرها في*

التيسير والتجديد، مجمع اللغة العربية، ١٩٦٢-١٩٦٣، ص ١٢٧-١٣٥، دار
القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤.

● المعجم (رفيق)، التعريفات لابن عرمي، مجلة الأبحاث، السنة ٣٦، ١٩٨٨،
ص ٥٠-٣.

المقالات والدراسات الأجنبية

- Carter (M.G.), *Les origines de la grammaire arabe*, Tr. Y. Moubarac, Revue des études Islamiques, XL, 1972, p.69 - 77.
- Elamarani (jamal, A.J.), *Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le kitāb ul Masa'il d'Al Batlayusi*, Arabica, T. XXV, Année 1978, p. 76 - 89.
- Fleisch (Henri), *Esquisse d'un historique de la grammaire arabe*, Arabica, T. IV, Année 1957, P. 3 - 22.
- Jabre (Farid), *l'Etre et l'esprit dans la pensée arabe*, Studia Islamica, fasc. XXXII, Paris, Vrin, p.169 - 180.
- Margoliouth (D.S.), *The discussion between Abu Bishr Matta, and Abu Saïd Al Sirafi on the merits of Logic and Grammar*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905, p.79 - 129.
- Massignon (Louis), *Notes Sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs*, Revue des Etudes Islamiques, 1934, Cahier V, P.507 - 512.
- Meix (A), *L'origine de la grammaire arabe*, Bulletin de l'Institut Egyptien, année 1891, p.13 - 26.